RAV0648977

FEDERICO NIETZSCHE

PA-I-199

Il Crepuscolo degli Idoli

OVVERO

Come si Filosofa a Martellate

TORINO

PRIMA EDIZIONE ITALIANA

CON UNO STUDIO DI H. LICHTENBERGER
SULLA FILOSOFIA DI NIETZSCHE

MILANO
CASA EDITRICE SOCIALE
VIALE MONZA 77

199

PROPRIETÀ LETTERARIA

1924. — Tipografia E. BELLASIO e C. — MILANO

FEDERICO NIETZSCHE

Quelli che vogliono comprendere e gustare l'opera di Nietzsche, io credo che faranno bene considerandola dapprima non dal punto di vista del suo valore generale, scientifico o sociale, ma più semplicemente come una confessione, come una specie di giornale intimo.

È Nietzsche il fondatore di una religione, di una nuova cultura; o non è che un distruttore sterile e condannabile delle più essenziali credenze dell'umanità? È degli il profeta di un avvenire fecondo in promesse; o, al contrario, il tardo rappresentante di un lungo passato vicino a sparire? L'influenza morale da lui esercitata è benevola o funesta? — Sono queste altrettante questioni di cui noi non sconosciamo l'importanza capitale, ma di cui ora non affronteremo qui l'esame. Noi crediamo infatti che Nietzsche vale più ancora come uomo, come personalità, come poeta che come filosofo, come autore di un sistema logico e coordinato di teorie. — Si può amare un Pascal, per sempio, si possono leggere e gustare profondamente i suoi *Pensieri* senza condividere le sue convinzioni e senza credere alla sua apologia del cristianesimo. Si può, anche, sentire pienamente tutta la nobiltà morale di una natura come quella di Nietzsche, e tutta la bellezza lirica di *Zarathustra*, senza

perciò sottoscrivere a tutte le sue idee e fare professione d'« immoralismo » o di « radicalismo aristocratico ». Ci limiteremo dunque ad indicare a larghi tratti ciò che è stata la personalità di Nietzsche e come essa si è sviluppata; schizzeremo la storia della sua vita esteriore ed interiore; diremo quali furono le sue avventure intellettuali, sempre più pericolose, in cui lo compromise la sua appassionata sincerità d'intrepido cercatore; analizzeremo nelle sue fasi successive il dramma del suo destino, — dramma tutto interno ed invisibile, ma tragico quant'altro mai, coronato dalla più brutale e fosca delle catastrofi, il cui epilogo si svolse nella pacifica villa di Weimar ove si compì la « fine di Zarathustra ».

* * *

La prima parte dell'esistenza di Nietzsche trascorse molto pacifica. Nato il 15 ottobre 1844 a Roecken, dove suo padre era pastore, divenne orfano all'età di cinque anni, e fu allevato con sollecitudine e tenerezza da sua madre. Fece i suoi primi studi a Naumburgo, ove si era recata la sua famiglia nel 1850; entrò in seguito alla scuola di Schulpforta, vicino a Naumburgo, dove restò sei anni (1858-1864). Compiuti i suoi studi secondari, seguì i corsi delle università di Bonn, e poi di Lipsia, ove studiò la filosofia classica; fece il suo servizio militare, interrotto presto da

1844

1850

1858-64

1889 Pazzia (a 45 anni)
1844 Nascita
45
1900 · 25 agosto

1900
1844
56

una caduta da cavallo che gli costò lunghe cure; ritornò in seguito a Lipsia per prepararvi una tesi di dottorato. Ma prima di averla compiuta venne nominato, nel mese di febbraio 1869, professore all'Università di Basilea. Vi passò dieci anni, conducendo la pacifica e laboriosa vita del sapiente tedesco, facendo, tanto regolarmente quanto glielo permetteva la sua salute, i suoi corsi all'Università ed al *Pädagogium* di Basilea, lavorando con passione nelle sue prime opere filosofiche e letterarie, riposandosi dei suoi lavori con delle escursioni in Isvizzera o nel nord d'Italia, durante le vacanze di Pasqua ed in estate.

1869 — 1844 a 25 anni prof di filologia all'Università per 10 anni nel 1879 35 anni

riposo nelle vacanze

Il solo avvenimento esteriore che venne a turbare quella pacifica esistenza fu la guerra del 1870 alla quale Nietzsche prese parte come infermiere, ma per poco tempo invero, giacchè presto si ammalò gravemente e dovette ritornarne per curarsi. Quella malattia sembra essere stato il punto di partenza dei mali di testa e di stomaco di cui Nietzsche cominciò a soffrire a principiare da quell'epoca e che, aggravandosi progressivamente, nel 1879 lo obbligarono a lasciare la sua situazione di professore.

il 70!

malattia grave

Testa Stomaco

Il carattere di Nietzsche è in armonia perfetta con quella vita discreta. Egli non ha niente del rivoluzionario, del ribelle. Fin dalla sua infanzia ci appare come una natura grave e dolce, ben presto ripiegata su se stessa, i cui tratti dominanti sono un profondo sentimento religioso ed un'assoluta sincerità, una precoce sensibilità unita ad una fermissima volontà, un aristocratico ed innato gusto della bellezza, della forma bella, alleantesi ad un istintivo or-

rore di ogni volgarità fisica e morale, di ogni dubbio contatto. — Siccome la sua famiglia godeva una modesta agiatezza, egli non conobbe mai il bisogno, nè le aspre necessità della lotta per il pane di tutti i giorni; egli potè svilupparsi in piena libertà nel senso in cui lo portavano i suoi gusti e i suoi istinti. La sua prima infanzia ci appare come avvolta in un velo di melanconia, in seguito alla morte del padre, ma la sua giovinezza in complesso fu felice, esente da grandi dolori e ricca di piccole gioie. Poco incline alle grandi espansioni e ad entrare in contatto col mondo esteriore dove troppa gente e troppe cose offendevano quell'intrattabile senso della « proprietà » ch'egli metteva in tutto, visse tra sua madre, sua sorella e qualche amico scelto, felice di prodigare in quel ristretto circolo i tesori di tenerezza di cui era piena la sua anima, come pure di avere in ricambio dai suoi intimi l'affetto e la tenerezza femminile, uno dei suoi profondi bisogni.

Nessuno fra i suoi prossimi pensò mai a contrariare la sua evoluzione interiore. Fu libero di coltivare il suo « Io » com'egli lo intendeva, di darsi liberamente al gusto precoce e vivissimo per la musica e la poesia, di soddisfare con lunghi anni di studio alla scuola e all'università la sua curiosità scientifica, quel bisogno di cultura universale che era la sua più forte passione. Vi è dunque perfetta armonia tra la vita di Nietzsche e i suoi istinti. La sua esistenza si accomoda automaticamente, conformemente ai suoi gusti, senza che vi sia da sostenere una lotta per crearsi una posizione. Egli non soffrì neanche per strazi in-

Questo per musica Poesia

teriori, per crisi intellettuali o sentimentali. S'egli non è un ribelle, non è nemmeno un decadente, un nevrotico. A dispetto delle apparenze, crediamo che non sia affatto paradossale affermare che Nietzsche è in fondo una natura sanissima. Ciò è vero probabilmente anche dal punto di vista fisico: Nietzsche appartiene ad una razza solidamente costituita, in cui la longevità era di regola; e basta averlo visto una volta sola, anche al tempo della sua malattia, con la sua alta e forte statura quadrata, per avere la netta impressione che non ci si trovava dinanzi ad un temperamento esaurito, ad un degenerato fatalmente destinato allo sconvolgimento ed alla follìa, ma al contrario dinanzi ad un organismo primieramente sano e robusto, di cui una causa fortuita — influenza ereditaria, malattia accidentale o cattiva igiene — ha finalmente rovinato l'equilibrio.

Anche dal punto di vista psicologico Nietzsche ci appare come una natura ricca, complessa, raffinata, è vero, ma per niente anormale. Egli è tutt'una volta intellettuale e sensitivo, volontario e passionale, pensatore e sapiente, poeta e musicista. Ma la sua personalità conserva nondimeno sempre una perfetta unità. Non si trova in lui traccia di quella *anarchia degli istinti* che è uno dei sintomi più caratteristici della degenerescenza. Quasi mai lo si vede in lotta con se stesso. Indubbiamente egli cambia. Durante la sua gioventù perde a poco a poco la sua fede cristiana; più tardi si distacca dai suoi iniziatori alla vita dello spirito, Wagner e Schopenhauer. Ma queste trasformazioni, se non si compiono senza dolore, si fanno al-

meno senza strappamenti, in virtù di una specie di assoluta necessità che agisce sulla sua personalità tutta intera; non è tirato in senso contrario dalla sua ragione e dalla sua sensibilità, o dalla sua intelligenza di pensatore e dai suoi istinti di artista, come avvenne per esempio a Heine. Ed è pure per questo che la sua vita interiore, la cui evoluzione è dominata da una specie di fatalità immanente ed irresistibile, offre lo spettacolo di una perfetta unità e di un'ammirabile logica, fino al momento in cui il suo normale sviluppo è bruscamente arrestato dalla catastrofe che mette fine alla sua esistenza cosciente.

* * *

Due tendenze apparentemente contradditorie, ma in realtà conciliabilissime, si manifestano in Nietzsche parallelamente in tutte le epoche della sua vita, una *positiva* che lo spinge all'entusiasta affermazione delle sue ammirazioni, della sua fede, del suo ideale, e l'altra *negativa* che lo obbliga a combattere con aspra violenza tutto ciò che gli appare come un pericolo, una minaccia per quell'ideale. L'istinto positivo, il bisogno di dire « sì », di amare, di ammirare, di rispettare, sembra sia il tratto più profondo della sua natura, ed anche il più commovente. Egli vede nel « rispetto » una delle virtù cardinali della morale dei « padroni ». Un'anima nobile deve sapersi inclinare con

entusiasmo per l'ideale (sì)
lotta contro i nemici dell'ideale (no)

ammirazione ed amore dinanzi ad ogni superiorità, ad ogni vera grandezza; si onora essa stessa rendendo omaggio a ciò che è degno di omaggio; per lui l'egualitario che non vuole « nè Dio nè padrone » e rifiuta di riconoscere a chicchessia il diritto di comandare, l'indiscreto al quale manca il sentimento delle « distanze », l'invidioso soprattutto che odia istintivamente tutto ciò che è grande, per il fatto stesso che essi mancano di « rispetto » si pongono nel numero delle nature inferiori, delle anime di schiavi. Al contrario Nietzsche è superlativamente « rispettoso »; è tutto l'opposto di quegli spiriti troppo portati alla critica e che colgono d'un subito i lati piccoli, bizzarri, ridicoli, le debolezze del loro ambiente. Egli vede in bello le persone con le quali si trova ad aver rapporti. Non solo si mostra pieno di rispetto e di affetto per i suoi prossimi, il che è naturale, ma è altrettanto naturalmente inclinato ad ammirare i suoi professori al collegio od all'università, e sopratutto i suoi amici che egli istintivamente idealizzava con immaginazione e di cui talvolta, a forza d'indulgente simpatia, arrivava ad esagerarne smisuratamente i meriti. Questa facoltà di entusiasmo e di rispetto non escludeva d'altronde afftatto in Nietzsche una facoltà critica non meno possente e che ha la sua sorgente in quell'imperioso bisogno di verità, di sincerità assoluta, che è il tratto dominante e veramente « eroico » della sua natura. Egli sapeva dire « no » con la stessa energia che diceva « sì ». Mai la voce del cuore faceva tacere in lui la voce della ragione; giammai si permetteva a sè stesso di compiacersi in una credenza, in una affezione che

anarchico

la sua ragione aveva riconosciuta illusoria o pericolosa. L'affermazione e la negazione camminano in lui di pari passo, senza che alcuna di queste due tendenze soverchi l'altra.

Per tutta la sua vita Nietzsche glorificherà con un entusiasmo sempre più lirico, sempre più ditirambico l'ideale la cui radiosa visione risplende in lui, e tutto ciò che nella realtà gli appare come conforme a quell'ideale. E durante tutta la sua vita lotterà pure con uguale entusiasmo contro le dottrine o contro gli uomini, quali essi siano, ch'egli riconosce come nemici di quell'ideale, senza mai lasciarsi fermare in questa opera di negazione dal suo istinto di rispetto, senza mai esitare a combattere, se la sua ragione glielo ordina, idee o persone ch'egli ad un dato momento aveva creduto di poter amare.

Al principio della sua carriera di scrittore, com'è naturale, l'istinto di rispetto e di affermazione domina in lui. Si entusiasma per la cultura greca che deve studiare come professore di filologia a Basilea; per Schopenhauer le cui opere compera per caso da un rivendugliolo, nel 1865, e che d'allora diviene il suo filosofo preferito; per Riccardo Wagner con il quale si lega d'intima amicizia nel 1861 e che va frequentemente a visitare nel suo eremitaggio di Tribschen ed a Bayreuth; per Giacobbe Burckhardt, infine, il celebre professore di storia dell'arte all'Università di Basilea il quale sembra avere sviluppato in lui il gusto della civiltà romana e particolarmente della Rinascenza Italiana. Conquistato insieme dall'arte antica, dalla letteratura, dalla musica, dalla filosofia, e portato

— Eschilo
— Wagner
— Schopenhau

dalla tendenza del suo spirito piuttosto verso le vaste sintesi che non verso i lavori di dettaglio ove si rinchiudono volentieri i filologi, Nietzsche tenta d'indicare nei suoi primi lavori, e particolarmente nella *Nascita della Tragedia* (1872), *Schopenhauer educatore* (1874), e *R. Wagner a Bayreuth* (1876), d'indicare a grandi tratti ciò che deve essere la cultura moderna, ch'egli vuole fondare sulla sintesi di tre elementi principali: la tragedia greca, il dramma musicale di Wagner, la filosofia di Schopenhauer.

La metafisica di Schopenhauer forma il punto di partenza di Nietzsche. Come il grande pessimista di Francoforte, egli vede l'essenza dell'universo nella volontà: questa volontà si afferma identica in tutti gli esseri; essa è una aspirazione dolorosa e senza scopo, un inestinguibile desiderio che fa della vita umana una lotta perpetua, con la certezza della finale disfatta. Il mondo è dunque cattivo. La ragione, una volta che ha preso coscienza della vita universale, calcola che in ogni esistenza la somma della sofferenza è maggiore di quella della felicità; e che quindi l'uomo deve arrivare a negare in lui il voler vivere: soltanto la rinunzia assoluta può metter fine alla sofferenza universale, a questo incubo doloroso nel quale si dibatte la creatura sottomessa all'illusione dell'individualizzazione. Ma Nietzsche aggiunge che su questo punto si separa nettamente dal suo maestro, essendo il pessimismo assoluto, il nichilismo filosofico, praticamente impossibile. Se razionalmente il mondo è cattivo, se per conseguenza la vista della « verità » spinge l'uomo a desiderare il nulla, invece di tirare da questo

fatto la conclusione che voleva Schopenhauer, si può concludere inversamente: Se la Verità è cattiva, sappiamo « volere l'illusione », sappiamo scoprire delle illusioni tanto belle, tanto seducenti ch'esse ci facciano amare la vita malgrado le sue inevitabili sofferenze, e mettiamo ogni nostra saggezza, ogni nostra energia al servizio di quelle illusioni.

Esistono ora due illusioni che ci permettono di giustificare l'esistenza e che Nietzsche chiama l'illusione *Apollinea* e l'illusione *Dionisiaca*. Il mondo può essere considerato come un'opera d'arte di una superiore bellezza il cui spettacolo causa una infinita voluttà a chi lo sa contemplare; possiamo dunque sforzarci di vedere l'universo sotto il punto di vista della bellezza, di creare in noi un sogno nel quale ci compiacciamo: è questa l'illusione Apollinea in virtù della quale l'uomo dice alla Vita: « Ti voglio, perchè la tua immagine è bella, e sei degna di esser sognata ». — D'altra parte l'uomo non è soltanto un individuo effimero e limitato, è anche una particella della volontà eterna ed infinita, ed in questa qualità lui stesso è eterno ed indistruttibile. Ora, nello stato di estasi e di ebbrezza, l'uomo prende coscienza della sua identità essenziale con tutti gli esseri, della sua unione con la natura. È questo che Nietzsche chiama l'illusione Dionisiaca: in presenza dello spettacolo terrificante della sofferenza, della distruzione e della morte, con essa l'uomo sfugge al pessimismo perchè percepisce l'eternità della volontà sotto il flusso perpetuo dei fenomeni, e dice alla Vita: « Ti voglio, perchè tu sei la vita eterna ».

Combinate tra di loro queste due illusioni ed avrete la « saggezza tragica » alla quale si sono elevati un tempo i Greci e di cui la loro tragedia è l'imperituro monumento. Dapprincipio, all'epoca omerica, essi sono sfuggiti al pessimismo creando, in virtù dell'illusione Apollinea, la brillante visione degli Dei dell'Olimpo i quali li consolavano delle tristezze della loro reale condizione. D'altra parte essi han conosciuto la ebbrezza Dionisiaca e i loro cori di satiri (da cui più tardi uscì la tragedia) hanno cantato l'estasi dell'uomo che si sente in comunione con l'intera natura. La loro tragedia è una manifestazione dell'ebbrezza dionisiaca, la quale in luogo di restare allo stato di vaga estasi e di manifestarsi unicamente con la musica, cioè con il linguaggio del sentimento puro, si precisa in una visione apollinea che serve di simbolo particolare e visibile allo stato d'animo che vuol suscitare il poeta tragico. Dionisiaca e « musicale » per il suo principio, la tragedia greca è « apollinea » per la sua forma, poichè essa mette in iscena i miti plastici degli Dei e degli eroi a cui essa dà una nuova vita impregnandoli di emozione musicale, di saggezza dionisiaca.

Quella « saggezza tragica » alla quale i Greci si sono elevati durante il periodo più brillante della civiltà ellenica, è anche l'ideale verso il quale deve tendere la civiltà moderna. Invero essa oggi è dominata da un « ottimismo scientifico » beato e malaccorto, essa crede che il mondo è intelligibile nel suo insieme come nei suoi dettagli e che lo scopo verso il quale si deve tendere è una organizzazione della vita individuale e sociale basata sulla conoscenza scientifica dell'univer-

so; essa s'immagina erroneamente che la Scienza è capace di fornire all'uomo i moventi di azione di cui ha bisogno per vivere; e questa errata credenza ha avuto per effetto di diffondere in Europa, e particolarmente in Germania, una odiosa pseudo-civiltà di cui il « filisteo di cultura » (*Bildungsphilister*), il borghese soddisfatto, ottimista, fiducioso nella Scienza per fondare un ordine di cose che assicuri all'umanità una somma sempre maggiore di benessere, è il ridicolo e disprezzabile rappresentante. Ma un attento osservatore può discernere certi segni precursori di una profonda trasformazione.

Riccardo Wagner, nel suo dramma lirico fondato sulla sintesi della poesia e della musica, fa rivivere in Germania la tragedia della Grecia antica. Schopenhauer col suo spietato, sincero e chiaroveggente pessimismo, ha rovinato per sempre l'ottimismo scientifico e ci ha insegnato a guardare in faccia la realtà. È nella via che ci hanno indicato questi due grandi iniziatori che bisogna continuare. L'uomo superiore dovrà essere un « pessimista intellettuale »; non si abbandonerà ad alcuna consolante illusione; saprà che la natura è una temibile potenza, sovente cattiva, che la Storia è « brutale e vuota di senso », che l'uomo è fatalmente condannato alla sofferenza. Ma il suo pessimismo, invece d'inclinarlo alla rassegnazione, al desiderio della morte, dovrà incitarlo all'eroismo. — L'uomo considererà dunque come *buono* non già ciò che diminuisce la somma di sofferenze sulla terra, ma ciò che rende la vita più intensa, più bella, più degna di esser vissuta; egli si darà per missione non di sol-

levare gli umili, ma di far sorgere dalla massa dei mediocri l'uomo di genio, l'individuo superiore. È questo l'ultimo scopo che l'Umanità persegue: gli esemplari più perfetti ch'essa produce sono la sua ragion d'essere. E se la produzione del genio, se la nascita di una cultura vuol essere riscattata con della sofferenza, bisogna che il « libero spirito » moderno sappia lui stesso soffrire e lasciar soffrire attorno a sè, per il progresso dello spirito umano.

* * *

Intorno al 1876 si produsse una crisi decisiva nelle idee di Nietzsche come nella sua vita esteriore. Dapprima egli si accorse che per le sue costruzioni filosofiche aveva impiegato dei materiali di cui non aveva abbastanza rigorosamente esperimentato la solidità. Wagner e Schopenhauer, nei quali egli aveva salutato gli educatori dell'umanità futura, gli apparivano a poco a poco sotto un'altra luce. Li aveva presi come alleati nella sua crociata contro l'ottimismo scientifico; ma lentamente ora un'altra questione si fa sempre più pressante: il problema della *decadenza*. Il mondo moderno non contiene solamente dei sapienti orgogliosi e dei « filistei » soddisfatti, ma è pieno di pessimisti pratici, di scoraggiati, di melanconici stanchi di soffrire, stanchi di vivere, e che aspirano alla morte, al nulla. Ora il pessimismo è bene uno stimolante

salutare contro il quietismo del « filisteo » che crede che tutto va per il meglio nel migliore dei mondi; ma può anche essere un sintomo di decadenza: in coloro che lo professano esso indica una diminuzione dell'energia vitale, una aspirazione verso la sola fine di ogni sofferenza, verso la morte; a questo titolo è dunque la negazione radicale delle convinzioni più profonde di Nietzsche, di quell'amore appassionato per la vita che forma come la base continua della sua filosofia.

Schopenhauer, il quale fa poggiare la morale sulla pietà e che vede nel *nirvana* lo scopo verso il quale deve orientarsi l'umanità; Wagner, il quale fa della rinunzia la base della sua dottrina della rigenerazione e nel *Parsifal* si mostra come l'apostolo di una specie di neo-cristianesimo mistico, sono evidentemente dei *decadenti,* dei promotori della *decadenza* europea. — Nel 1876, nel momento delle solenni rappresentazioni dell'*Anello dei Nibelungi* a Bayreuth, Nietzsche ebbe la chiara intuizione che il suo istinto di « rispetto » gli aveva impedito di scorgere le vere tendenze di Wagner e della sua arte. Se voleva essere fedele all'istinto di verità, altrettanto potente in lui quanto l'istinto di rispetto, era necessario sottomettere ad una rigorosa critica tutto l'insieme delle sue idee, dei suoi giudizi, delle sue convinzioni, allo scopo di dividere nettamente ciò che meritava di essere conservato da ciò che invece doveva essere rigettato.

Da un altro punto di vista ancora Nietzsche cominciava a percepire che il suo istinto di « rispetto », come in una certa misura aveva falsato la sua vita

interiore, minacciava di falsare anche la sua vita esteriore. Nietzsche sentiva che la sua vera missione era di arrivare alla piena coscienza di sè stesso, di formulare la sua filosofia con rigorosa esattezza. Egli era filologo e professore per mestiere, e compiva questo doppio compito con quella perfetta probità che metteva in tutto ciò che faceva. Sentiva benissimo che all'Università di Basilea non era al suo vero posto. Nel suo esemplare dello *Schizzo di una morale senza obblighi nè sanzioni* del Guyau, Nietzsche ha fortemente sottolineato il seguente passaggio: « Supponiamo per esempio un artista che sente in sè del genio e che tutta la sua vita si è trovato condannato ad un lavoro manuale; quel sentimento di una esistenza perduta, di un compito non assolto, di un ideale non realizzato lo perseguiterà, ossessionerà la sua sensibilità quasi alla stessa maniera che la coscienza di una debolezza morale ». E Nietzsche aggiungeva in margine: « Questa fu la mia esistenza a Basilea ».

Accettando quel posto di professore che in principio gli sembrava così conforme ai suoi gusti, Nietzsche si era ingolfato in un ginepraio di doveri, di obblighi, che minacciavano di rendergli impossibile il compimento della sua superiore missione. Allo stesso modo che gli occorreva separarsi dai suoi amati maestri, Schopenhauer e Wagner, gli necessitava pure trovare il coraggio di rompere dei legami che gli erano cari, di separarsi da una università che era stata ospitale con lui, d'interrompere la sua « carriera », il compito « utile » ch'egli aveva cominciato, e di non vivere altro che per le sue idee. Questa dolorosa necessità co-

minciava ad apparirgli come una specie di superiore dovere verso sè stesso.

La malattia s'incaricò di liberarlo. La sua salute era stata fortemente scossa dalla grave malattia contratta nelle ambulanze nel 1870, e d'allora era andata lentamente declinando. Delle emicranie accompagnate da nausee, dei mali di stomaco e dei mali d'occhi si erano dichiarati e ritornavano ad intervalli sempre più vicini e con crescente violenza. Nel 1876, in seguito a crisi particolarmente gravi, egli dovette domandare un congedo di un anno che passò in parte in Italia ed in parte in Isvizzera, senza poter ritrovare la salute. Nondimeno si provò a riprendere il suo impiego di professore, ma i suoi accessi non tardarono a ritornare con una tale intensità ch'egli dovè domandare di ritirarsi nella primavera del 1879. A quest'epoca il suo stato sembrava disperato: dal gennaio 1879 al gennaio 1880 egli contò centodiciotto giorni di accessi *violenti;* da un momento all'altro egli attende, scrive, « la congestione cerebrale che lo libererà dalle sue sofferenze ».

Passa così tre anni tra la vita e la morte, lottando senza un istante di debolezza contro il male che lo rodeva, risoluto a guarire per poter condurre a buon fine l'opera della sua vita. Ed infatti finì per trionfare del suo male. Verso il 1882 il suo stato di salute migliorava assai, senza mai ritornare completamente buono. Libero da ogni obbligo professionale, egli può organizzare la sua vita a suo piacere. Obbligato a frequenti cambiamenti di clima per evitare il ritorno del suo male, passa i suoi inverni nel Mezzogiorno, vi-

cino a Genova od a Nizza, le sue estate nell'alta Engadina ove si affeziona al piccolo villaggio di Sils-Maria. Grazie a queste precauzioni, egli può condurre una precaria esistenza, solitario ed errante, ma almeno quasi sopportabile. E quegli anni di tregua conquistati a forza di energia nella malattia, li consacra con ardore ed entusiasmo sempre crescenti, alla sua missione di pensatore e di artista.

Così nella vita di Nietzsche vediamo succedersi ad un periodo di equilibrio e di gioiosa affermazione un periodo di crisi insieme fisica ed intellettuale, di cui Nietzsche s'è dato a sè stesso una curiosa e originale interpretazione. Infatti per lui la crisi intellettuale è in istrette relazioni con la crisi fisica, o piuttosto l'una e l'altra sono l'espressione di un solo e medesimo fatto.

Osserviamo, dice Nietzsche, come si comportano i diversi organismi quando sono minacciati di dissoluzione dalla malattia o dalla sofferenza. Gli uni sono fisiologicamente degenerati, ed in essi la malattia soventemente non è che il segno esteriore di uno stato morbido latente; ora tali organismi non lottano affatto contro la malattia: il degenerato non ha l'istinto di ciò ch'egli deve fare o evitare per ritornare in salute; al contrario il suo istinto lo porta verso un regime che aggrava il suo stato, come si può osservare nei diabetici, nei gottosi, nei nevrotici. E così, grazie a questa perversione dell'istinto, egli s'incammina rapidamente e sicuramente verso la morte. Sugli organismi sani e vigorosi, al contrario, la malattia può agire come uno stimolante; essa sovreccita le funzioni della vita; gli elementi morbidi, i veleni introdotti fortuita-

mente nell'organismo, e che erano la causa della malattia, sono eliminati e dopo una crisi più o meno grave il corpo ritorna alla salute.

La vita intellettuale, per Nietzsche, non è che la traduzione razionale della vita fisica. « La tua piccola ragione, egli dice, che tu chiami « Spirito », non è che uno strumento del tuo corpo, o mio fratello, un piccolo strumento, un piccolo giocattolo della tua grande Ragione... I sensi e lo spirito non sono che strumenti e giocattoli: dietro di essi vi è ancora « Sè stesso ». Il « Sè stesso » cerca pure con gli occhi dei sensi; ascolta pure con le orecchie dello spirito... Dietro i tuoi sentimenti e i tuoi pensieri, o mio fratello, si trova un padrone potente, un saggio sconosciuto, — egli si chiama « Sè stesso ». Egli abita il tuo corpo, egli è il tuo corpo ». La salute o la malattia hanno dunque la loro esatta ripercussione sull' anima. Ad ogni stato del corpo corrisponde uno stato dell'anima; una filosofia è l'indice di tale o tal altro stato di salute. Ora per Nietzsche il pessimismo sotto tutte le sue forme — ascetismo cristiano, religione della sofferenza umana, morale della pietà, socialismo egualitario, ecc. — non è altra cosa che l'equivalente psichico della degenerescenza fisica; in coloro che lo professano è dunque il sintomo di un indebolimento della vitalità. E allo stesso modo che il degenerato sceglie istintivamente gli alimenti propri ad affrettare la sua decadenza, così il pessimista si porta spontaneamente verso degli alimenti intellettuali che aggravano il suo stato, verso la filosofia di Schopenhauer o verso la musica di Wagner, per esempio. Al contrario l'uomo sa-

no « elimina » il pessimismo come elimina dal suo organismo i veleni, i virus nocivi. Come si vede, per Nietzsche la lotta contro il pessimismo è stata *la stessa cosa* che la lotta contro la malattia. Il suo organismo psichico conteneva alcuni elementi nocivi dovuti all'influenza di Wagner e di Schopenhauer. Egli ha attraversato una crisi, e siccome in fondo era sano, la sofferenza invece di inclinarlo al pessimismo ha agito su di lui come uno stimolante; a forza di energia egli è riuscito a sbarazzarsi di quel virus, a ritornare alla salute. Questo processo psichico è stato parallelo e identico nella sua essenza, al processo fisico che nello stesso tempo si compiva nel corpo di Nietzsche.

Così vediamo succedersi in lui un periodo di negazione ad oltranza al periodo di affermazione: combatte tutte le tendenze pessimiste che scopre in sè, con la stessa feroce energia che spiega per vincere la malattia. Egli lavora ad eliminare ciò che crede essere un virus malefico. Ed in ragione delle nostre abitudini di spirito, quel lavoro ci appare come un'opera di distruzione. Nietzsche trova infatti un riposto sapore di pessimismo a tutte le idee, a quasi tutte le credenze che han fino ad ora consolato l'umanità.

L'umanità ha sempre creduto ad un Dio, ad un aldilà: Nietzsche scopre che questa credenza implica necessariamente un disprezzo pessimista dell'uomo e della terra; e conclude: « Furono la sofferenza e l'impotenza che crearono l'Aldilà... La fatica che con un salto — con un salto mortale — vuol raggiungere le cose estreme, una povera fatica ignorante che non vuol neanche più volere: è dessa che creò Dio e l'Al-

dilà ». Ed insegna che « Dio è morto » e che l'uomo deve amare la terra.

Ma anche emancipato dalla fede religiosa, l'uomo ha creduto fino ad ora all'ideale, al valore assoluto del dovere, dell'imperativo categorico, della verità; ha creduto che bisognava vivere per il « bene » o « per la Verità », e gli spiriti più emancipati dei tempi moderni, scettici, « obbiettivi », agnostici, i « coscienziosi dello spirito » che rappresentano l'élite intellettuale e morale dell'umanità, nel naufragio di tutte le loro illusioni han conservato almeno il culto intransigente della verità. Nietzsche mostra ora che questa fede nella verità, questa volontà di sincerità ad ogni costo procede in realtà dallo stesso istinto pessimista, che conduce l'uomo a sacrificare la vita presente all'Aldilà. « Noi pure, egli dice, i pensatori di oggi, gli atei, gli antimetafisici, noi pure ci passiamo il fuoco che ci anima a quest'incendio, che una credenza più volte millenaria ha acceso, a questa fede cristiana che fu pure la fede di Platone, che Dio è la verità e che la verità è divina ». E conclude che l'uomo non ha per missione di volere il bene, e di tendere verso il vero, ma che il male e l'illusione sono tanto utili per lo sviluppo della vita quanto il bene ed il vero.

L'uomo finora ha creduto che l'esistenza aveva uno scopo, si è sforzato di trovare il senso della vita e di conformare la sua maniera di vivere a quel fine universale. Nietzsche insegna che l'universo non ha scopo, che di per sè stesso non significa niente, che esso non è che un puro nonsenso e che dipende dal-

l'uomo dargli un senso, che sta a lui, nella pienezza della sua sovranità, fissare la tavola dei valori... Ed è in nome di queste opinioni che Nietzsche combatte aspramente i partiti che nell'Europa attuale contano un maggior numero di fedeli: attacca l'ascetismo cristiano e i preti; esecra i socialisti, i democratici eguaglianzisti e gli anarchici; si eleva contro le dottrine altruiste e la religione della pietà, contro Wagner e contro Schopenhauer: condanna il culto intransigente della scienza. Appare così come un feroce negatore che fa della « filosofia a martellate », che rovescia gli idoli adorati dall'umanità d'ieri e d'oggi, e dappertutto dove egli passa non lascia che delle rovine.

***

La predominanza dell'istinto di negazione raggiunge in Nietzsche il suo massimo, durante i sei anni che scorrono tra il 1876 e il 1882, quando pubblica *Cose umane di troppo umane* (1878), *Pensieri e Sentenze varî* (1879) e *Il Viaggiatore e la sua Ombra* (1880). Egli stesso parla di quest'epoca della sua vita come del momento della « sua grande liberazione ». « Quali legami, egli dice, sono più solidi? Quali sono gli ostacoli quasi insormontabili? Negli uomini del tipo superiore saranno i doveri: quel rispetto che si addice alla gioventù, quella venerazione, quella pietà per tutto ciò che è degno di ammirazione e consacra-

to da un lungo rispetto, quella riconoscenza per il terreno ove sono sbocciati, per la mano che li ha sostenuti, per i santuari dove hanno imparato a pregare ». Ma bruscamente Nietzsche rinnega questi vincoli così dolci e solidi, si rivolta, la rompe coscientemente con il suo passato. Dopo il lirico entusiasmo di *R. Wagner a Bayreuth*, diviene improvvisamente diffidente di tutto ciò che ammirava, freddamente risoluto a sottomettere tutto alla sua critica, ad andare fino in fondo nella negazione, ad estinguere spietatamente in sè ogni tenerezza per gli uomini e le idee da cui si è distaccato. E questa energia nella negazione resiste da allora fino alla fine della sua vita cosciente. La ritroviamo in *Aurora* (1881), nella *Gaia Scienza* (1882), in *Zarathustra* (1881-85), in *Al dilà del Bene e del male* (1886) e nella *Genealogia della morale* (1887). Sembra anzi che si esalti e si esasperi di più durante l'ultimo anno della sua vita di pensatore (1888); infatti Nietzsche non ha scritto mai nient'altro di più violento delle opere composte in quest'epoca: *il Caso Wagner, il Crepuscolo degli Idoli, l'Anticristo, Nietzsche contro Wagner.*

* * *

La maggior parte del *Crepuscolo degli Idoli* fu composta in pochi giorni, in una specie di febbre di creazione, prima del 3 settembre 1888. Durante il resto

di quel mese di settembre ed al principio di ottobre, Nietzsche fece ancora qualche aggiunta al suo libro la cui stampa fu compiuta alla fine di ottobre. Non apparve che nel gennaio 1889, dopo la crisi in cui si oscurò la sua intelligenza.

Il Crepuscolo degli Idoli o Come si filosofa a martellate appariva a Nietzsche come una specie di intermezzo satirico con il quale si riposava della preparazione della sua grande opera sulla « trasmutazione dei valori ». Si divertì a provare col martello la solidità degli « idoli » che gli uomini adorano. « Vi sono, egli dice, più idoli che realtà per il mondo... Porre delle questioni a colpi di martello e forse intendere come risposta quel famoso suono vuoto che rivela le viscere gonfiate e vuote, — quale gioia per un'ascoltatore che ha altre orecchie ancora dietro le orecchie, — per me, vecchio psicologo e incantatore di topi, dinanzi a cui precisamente le cose che *vorrebbero* restare silenziose, sono obbligate a parlare ».

Crepuscolo degli Idoli (*Götzendämmerung*) è una espressione foggiata da Nietzsche in seguito al titolo *Crepuscolo degli Dei* (*Götterdämmerung*) popolarizzato dal conosciutissimo dramma di Wagner e che designa lo sprofondamento degli Dei del Valalla nelle tenebre del niente e della morte.

Il temibile (B. Croce)
ragno crocifero

* * *

Lo spirito di negazione è manifestamente uno degli aspetti del genio di Nietzsche. Zarathustra non è soltanto il profeta di una nuova fede, il saggio ispirato la cui limpida anima sa « dire *sì* come dice *sì* il cielo senza nubi », esso è pure il temibile « distruttore » che sa « dire *no* come la tempesta », che rompe le tavole degli antichi valori; egli è il « dispregiatore » di tutto ciò che ammirano i Buoni e i Giusti, l'« empio » che proclama dovunque la « morte di Dio »; il suo sdegno sa « violare delle tombe, spostare i limiti di frontiera, e gettare le vecchie Tavole fracassate in precipizi imprevisti »; il suo sarcasmo « ha sparpagliato a tutt'i venti le grandi parole marcite »; egli si paragona « alla scopa che mette in fuga i ragni crociferi », all'« uragano che purifica l'aria viziata delle catacombe ».

rompe le tavole degli antichi valori

sparge ai venti le grandi parole marcite

Tuttavia non lasciamoci ingannare da quelle violenze di linguaggio e guardiamoci dal prenderle troppo alla lettera. Niente sarebbe più falso che immaginarsi Nietzsche come uno di quegli « spiriti che negano sempre », come una specie di Mefistofele contemporaneo, il cui riso o le cui bestemmie insultano tutte le credenze o tutte le speranze dell'Umanità. Al contrario, Nietzsche — e questo è uno dei lati più importanti e più curiosi della sua psicologia — risente lui stesso in generale e con rara intensità i sentimenti ch'egli proscrive e sovente conserva una tenerezza profonda per

gli uomini e per le idee ch'egli violentemente combatte.

Prendiamo un particolare esempio. Abbiam visto che Nietzsche si eleva con aspra energia contro la religione della pietà e per bocca di Zarathustra ci ordina di divenire « duri », duri come il diamante, duri come lo scalpello dello scultore, se vogliamo arrivare alla vera grandezza, alla vera virtù. Ora cosa significa psicologicamente in lui codesta teoria? Codesto « egotismo » ha la sua radice in una certa secchezza di cuore, in un aristocratico disprezzo degli umili e dei sofferenti, in un dilettantismo d'artista che rigetta lungi da sè il dolore come inelegante, nella incapacità di compatire la sofferenza altrui, in una negazione insomma, in un « meno »? Sicuramente sarebbe questa la spiegazione più semplice e più naturale e spesso è stata esposta per render conto delle sue idee. Ma tuttavia non è così che Nietzsche spiega il suo caso. Secondo lui non è in virtù di una « mancanza » di pietà, ma in virtù di un « più » di pietà ch'egli è giunto a combattere la religione della sofferenza umana. L'egoista non sa sentire l'altrui sofferenza e le passa vicino indifferente o sdegnoso; il misericordioso sa comprenderla, si sforza di alleviarla e si compiace nella sua pietà; andate *più lungi* ancora nella stessa direzione e la pietà apparirà non più come una virtù, ma come una tentazione che bisogna respingere, come un pericolo, come lo stesso supremo pericolo, poichè essa uccide il misericordioso.

«Sventura a quelli che amano, dice Nietzsche, se essi hanno un'altezza che sia al disopra della loro pie-

tà! — Il diavolo mi disse un giorno: « Dio pure ha il suo inferno: è il suo amore per gli uomini ». — E ultimamente l'ho inteso dire queste parole: « Dio è morto; è la sua pietà per gli uomini che ha ucciso Dio ». Come si vede Nietzsche è *vicinissimo* all'uomo di grande pietà e di grande amore ch'egli combatte; al contrario egli è agli antipodi dell'egoista di cui a prima vista sembra l'alleato. Questa spiegazione sicuramente sottile e raffinata è dessa *vera* o non sarebbe che un sofisma destinato a nascondere un egoismo molto più « umano » che cercherebbe d'abbigliarsi simpaticamente? Noi non esitiamo a credere nella perfetta sincerità dell'analisi data da Nietzsche. Infatti si trovano in lui, a lato di quegli aforismi volontariamente feroci e sovente citati sulla legittimità della schiavitù, sulla bellezza della guerra o sulla necessità di saper far soffrire senza lasciarsi turbare dalle grida della vittima, degli accenti di una infinita tenerezza che indubbiamente partono da un cuore vibrante di pietà e di amore. Citeremo come esempio la quarta parte di *Zarathustra* che racconta la suprema tentazione del profeta, la prova della pietà ch'egli deve attraversare senza debolezza: è condannarsi a non comprendere ciò che fa l'incanto originale di quelle pagine così commoventi, vedervi solamente un'apologia dell'insensibilità, un commentario della nuova Tavola che Zarathustra arreca ai suoi discepoli: « Siate duri ».

In molti altri punti ancora le negazioni di Nietzsche sono in realtà delle affermazioni spinte all'estremo e che si distruggono per « autosoppressione » (*Selbstaufhebung*). Abbiamo visto già come la pietà,

per « autosoppressione », si è elevata fino alla durezza, l'altruismo fino all'egotismo. Ora, in virtù di una analoga evoluzione, vediamo l'ateismo nascere dal sentimento religioso, l'« immoralismo » uscire dal più profondo rispetto per il dovere. È a forza di coscienza religiosa che Nietzsche è divenuto ateo; è per un supremo raffinamento di moralità cristiana ch'egli ha messo in questione il valore dell'imperativo del dovere e della stessa verità. Egli inalbera un intransigente ateismo e parla pertanto con profonda simpatia degli *homines religiosi*, degli uomini di fede; si dice immoralista e pertanto nessuno più di lui ha conosciuto il rispetto del dovere; attacca il culto della verità ad ogni costo eppure nessuno meglio di lui ha subìto la divorante ed entusiastica passione della verità; lancia contro Wagner il più terribile dei pamphlets mentre non cessa di profondamente ammirarlo; esalta la civiltà francese ed abbassa con una specie di furore la cultura tedesca, ma si scorge facilmente, attraverso gli scatti della sua collera e della sua ironia, un doloroso amore per la Germania, per la sua ingrata patria che si è lungamente ostinata ad ignorarlo o a misconoscerlo.

« Voi dovete esser fieri dei vostri nemici », insegna Zarathustra. Nietzsche ha praticato questo precetto. Non solo non si sente mai in lui l'odio denigrante che vorrebbe rimpiccolire ed abbassare l'essere detestato, ma spesso s'indovina in lui un vero amore degli uomini o delle idee che attacca: è questo pure il secreto dell'attrazione che sovente esercita su coloro stessi che sembrerebbe dovessero essere i suoi

peggiori nemici. Se ad esempio l'immoralista e l'ateo Nietzsche incontra spesso della simpatia presso delle anime religiose, ciò avviene perchè, *in realtà,* egli è infinitamente più vicino ad esse che non gli spiriti tiepidi i quali accordano alle cose della religione una indifferenza od una ironica deferenza.

Ma Nietzsche non si limita soltanto alla negazione. Ciò che infatti caratterizza l'ultima parte della sua vita è il ritorno del lato positivo della sua natura che era stato messo in disparte al momento della sua crisi del 1876. Se in *Cose umane* Nietzsche ci appare come uno spietato analista crudelmente disingannato, in *Aurora* il tono comincia a cambiare; accenti più commossi, più vibranti si fanno intendere; si comincia, attraverso le tenebre del pessimismo, a veder brillare indecisamente l'alba di una nuova speranza. Questa luce si allarga in *Gaia scienza* ove si trovano « cento indizi dell'approssimarsi di qualcosa d'incomparabile ». Poi con *Zarathustra* è un'improvvisa esplosione d'indescrivibile entusiasmo, un trionfale canto liricamente travolgente, come una cascata di luce abbagliante. La concezione della vita intravvista dal Nietzsche durante la sua giovinezza, nel'istante in cui scorgeva la salute dell'umanità in una rinascita dello spirito dionisiaco e della saggezza tragica, si mostra di nuovo in prima linea del suo pensiero, allargata, trasformata, abbigliata con più brillanti colori, ma riconoscibilissima malgrado tutto sotto la sua nuova forma: essa è diventata, sulle labbra di Zarathustra, la teoria del « Superuomo » e del « Ritorno eterno ».

Nietzsche insegna che la caratteristica dell'uomo

odierno è la sua mediocre vitalità. Il suo « Sè stesso » è malato, sofferente, inquieto; e la sua « piccola ragione » s'interpreta da se stessa questo stato di sofferenza con ogni specie di religione o di sistema filosofico pessimista: essa crede al cristianesimo, all'umanitarismo, alla religione della scienza; essa proclama che questa vita è cattiva, che questa terra è una valle di lacrime e si estrania dall'esistenza terrestre per aspirare all'Al dilà; essa ammette che esiste al disopra di « sè » qualcosa di superiore, di assoluto — Dio, l'Ideale, il Bene, la Verità — ed iscrive questo assoluto in testa alla sua « tavola dei valori ». Ma questo stato di sofferenza della « Personalità » deve essere combattuto e vinto: occorre che l'uomo ritorni alla salute, che la pianta umana metta dei rampolli più vigorosi e più altieri. E questo ritorno alla salute si tradurrà nella sua « piccola ragione » con ciò che Nietzsche chiama una « trasmutazione di tutti i valori » (*Umwertung aller Werte*): dalla sua tavola dei valori egli casserà i valori che oggi vi sono scritti in testa, Dio, l'Ideale, il Bene, la Verità; saprà che *è l'uomo stesso che dà un senso alla sua vita* e che la vita non ha altro senso che quello che l'uomo le dà; egli sarà un « Creatore di valori », una causa prima, un audace esperimentatore che gioca con il Caso una sublime partita la cui posta è la vita o la morte, che cerca di realizzare quaggiù qualche ammirabile « successo », coscientemente, gioiosamente arrischiando la sua felicità e la sua vita per raggiungere questo scopo. E nello stesso tempo, invece di cercar di evadere dalla terra, ridiventerà risolutamente ottimista; non

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

solo si rassegnerà alla vita umana, alla *sua* vita individuale, ma egli l'amerà tanto che accetterà gioiosamente l'idea di riviverla un numero infinito di volte, l'idea del « Ritorno eterno » di tutte le cose.

Tale è infatti il nostro destino: l'evoluzione universale si compie non secondo una linea dritta infinita, ma secondo un immenso circolo di cui ogni esistenza è un impercettibile segmento. Noi abbiamo vissuto un numero infinito di volte la nostra vita nei suoi minimi dettagli e la rivivremo lo stesso indefinitamente. Divenire cosciente di questa legge suprema dell'esistenza, accettarla non solo senza rivolta, senza orrore, ma di buon grado, e non solo di buon grado ma con gioioso entusiasmo, è questo lo scopo che Zarathustra indica all'umanità: allorchè essa l'avrà raggiunto l'« Uomo » sarà divenuto « Superuomo ».

Il superuomo non è altra cosa che l'Uomo arrivato ad uno stato di salute superiore, — dal punto di vista fisico come dal punto di vista morale, — liberato dall'antica tavola dei valori e cosciente della legge del Ritorno eterno. Il passaggio dall'Uomo al Superuomo si farà — come quello dalla religione all'irreligione, o dall'altruismo all'egoismo — per « autosoppressione »; a forza di soffrire, a forza d'andare più avanti nella decadenza, verrà un momento in cui l'Uomo, in un supremo slancio di disgusto che sarà anche un supremo slancio d'amore e d'entusiasmo, metterà in opera tutto ciò ch'egli ha d'energia per dar nascita al Superuomo annientandosi da sè stesso.

Fu verso la fine della sua vita cosciente che questa visione d'avvenire s'impose all'immaginazione di

Nietzsche con una intensità sempre crescente. La solitudine completa si era fatta intorno a lui. La vita errante a cui lo condannava la sua salute gl'impediva di mettere le radici in alcun luogo. I suoi antichi amici si erano allontanati ad uno ad uno, spaventati dalle sue audacie di pensiero, incapaci di seguirlo nella marcia delle sue idee. Le nuove amicizie si erano alla prova mostrate poco sicure e gli avevano portato più illusioni che gioie. Sua sorella, la sua confidente più cara e fedele, lo lasciava per seguire in America suo marito Bernardo Förster. Attorno a Nietzsche era il vuoto totale, il silenzio assoluto; a partire dal 1886, racconta sua sorella, egli non ebbe più *nessuno* con cui intrattenersi a viva voce dei suoi soggetti filosofici che lo appassionavano e per i quali viveva. Questo isolamento finì per diventargli uno spaventevole supplizio. La signora Förster ha pubblicato delle sue lettere che non si possono leggere senza una stretta al cuore, tanto esse rivelano snervante melanconia ed intima disperazione. « Mio caro vecchio amico, scriveva nel 1884 ad uno dei suoi migliori compagni di gioventù,... quando ho letto la tua ultima lettera mi è sembrato che tu mi stringessi la mano con uno sguardo melanconico: melanconico come se tu volessi dirmi: « Com'è possibile che si abbia oggi così poche cose in comune, che si viva in mondi differenti? E una volta, invece!... » È così, caro amico, che mi avviene con tutti coloro che mi sono cari: tutto è finito, passato, intimità; ci si vede ancora, si parla per non tacersi, ci si scrive ancora delle lettere; ma la verità è lo sguardo che l'annun-

Eccomi, pressoché solo

zia; ed esso mi dice (io l'intendo troppo bene): — Amico Nietzsche, eccoti *tutto solo!* » Tre anni più tardi, nel 1887, egli scrisse a sua sorella: « Di anno in anno la vita mi diviene più pesante; i miei anni di malattia tristi e dolorosi non mi sembravano così oscuri, così vuoti di speranza quanto la mia presente esistenza. Cos'è successo? Niente, se non è l'inevitabile: le differenze che mi separavano da tutti gli uomini che mi avevano dato fino ad ora la loro fiducia sono divenute patenti: e da una parte e dall'altra ci si accorge che ci si era ingannati... O cielo, quanto sono solitario oggi!... Non ho più nessuno con cui io possa ridere, nessuno con cui bere una tazza di tè, nessuno che amichevolmente mi consoli! » Con amara tristezza egli constata che tra i suoi compatriotti soprattutto non incontra che indifferenza ed ostilità. All'estero qualche intelligenza eccezionale, Burckhardt in Isvizzera, Taine in Francia, Brandes in Danimarca cominciano ad apprezzarlo. In Germania nessuno si occupa di lui.

Stimato da Burckhardt Taine Brandes

Non inteso in Germania come in Italia

« Son già dieci anni, egli scrive nel 1888, e nessuno in Germania si è fatto ancora un dovere di coscienza di difendere il mio nome contro quest'assurdo complotto del silenzio sotto il quale è come sepolto ». Respinto dal mondo esterno, ricacciato nel suo « io » dall'ostilità dell'ambiente in cui viveva, Nietzsche s'immerge sempre più nel mondo interno del suo pensiero; si rifugia nel suo splendido sogno che lo consola delle sue tristezze e gli sostituisce ogni realtà. La sua opera di filosofo prende ai suoi occhi un valore ognor più considerevole. Il contemplativo nel cui cervello si formulano le idee direttrici che reggono la vita

umana, il « creatore di nuovi valori » gli appare come un essere superiore drizzantesi ben al disopra dell'umanità volgare, dominante dall'alto gli uomini d'azione che subiscono senz'accorgersene l'influenza del suo pensiero, e non fanno altro che realizzare nel mondo visibile le sue concezioni ed i suoi sogni. Gesù Cristo fu uno di quei contemplativi il cui pensiero ha avuto nella storia degli uomini una prodigiosa ripercussione; fu il profeta della prima grande « trasmutazione dei valori » da cui è uscita la tavola attuale dei valori. Ed è a lui che Nietzsche, il profeta della seconda « trasmutazione dei valori », viene a poco a poco a compararsi e ad opporsi. Gesù è morto troppo presto, insegna Zarathustra:

« In verità egli morì troppo presto, quell'Ebreo che amarono i predicatori della lenta morte. E per molti, poi, fu una fatalità ch'egli morisse troppo presto.

« Egli non conosceva ancora che le lacrime e la melanconia dell'Ebreo così come gli odii dei Buoni e dei Giusti, l'Ebreo Gesù: ed ecco che il desiderio della morte lo ghermì all'imprevisto.

« Perchè non è restato nel deserto, lontano dai Buoni e dai Giusti!... Forse avrebbe imparato a vivere e ad amare la terra — e poi anche a ridere!

« Credetemi, o miei fratelli! Egli morì troppo presto; egli stesso avrebbe rinnegato la sua dottrina se avesse vissuto fino alla mia età! Egli era abbastanza nobile per rinnegarsi.

« Ma egli non era ancora ben maturo... ».

Zarathustra-Nietzsche appare a sè stesso come il continuatore — cioè il distruttore — dell'opera di

Gesù; egli è il suo successore e il suo « miglior nemico »; egli è in una volta l'Anticristo ed anche una specie di secondo Gesù Cristo che, come il Galileo, ha conosciuto la sofferenza e l'odio dei Buoni e dei Giusti, e, come lui, è una « fatalità » (*Verhängnis*) per innumerevoli generazioni a venire; per lui il cristianesimo deve perire per « autosoppressione » dando la vita a qualche cosa di superiore a lui stesso.

Durante le ultime settimane della sua vita cosciente, quella specie di ideale parentela immaginatasi con Gesù, gli s'impose allo spirito con una nettezza ed una evidenza sempre crescenti. Indubbiamente sotto l'influenza di cause morbide, si produsse in Nietzsche una specie di esaltazione di tutto il suo essere, di tutte le sue facoltà. Sembra che il suo genio, nell'istante di spegnersi, irradii un'ultima volta con non sappiamo quale soprannaturale chiarezza e si avvolga in una sorta di nimbo d'oro prima di sparire per sempre. Egli si sente felice, libero, leggero, si vede spaziare da altezze infinite al disopra degli uomini e della vita; crede alla potenza del suo pensiero creatore ed annunzia che « tra due anni tutta la terra si contorcerà in convulsioni »; attraverso i secoli egli tende la mano al suo predecessore Gesù di cui corona l'opera annientandolo: intitola *Ecce homo* la sua autobiografia scritta durante l'autunno del 1888, ed al momento in cui l'abisso della follia bruscamente gli si apre dinanzi firma la sua ultima lettera a Brandes: « Il Crocifisso ».

* * *

La notte della follia avvolse bruscamente Nietzsche, senza transizioni. Ne fu colpito improvvisamente a Torino nel gennaio del 1889, e la sua esistenza ne rimase per sempre ottenebrata, fino alla morte. (25 agosto 1900)

Destino singolarmente tragico quello di questo pensatore morto alla vita dello spirito, nel momento in cui il suo talento raggiungeva la piena maturità, e senza aver potuto compiere l'opera capitale nella quale pensava di formulare definitivamente la sua concezione della vita, la *Volontà di potenza!* E quale crudele ironia della sorte nel fatto che Nietzsche, misconosciuto, ignorato, abbandonato da tutti, solitario fino alla fine della sua vita di pensatore, si trova ora illustre, letto e discusso dal miglior pubblico d'Europa!

HENRI LICHTENBERGER.

IL CREPUSCOLO DEGLI IDOLI

INTRODUZIONE

Conservare la propria serenità di fronte ad una oscura causa giustificabile al difuori di ogni misura, non è certo una piccola abilità: eppure cosa vi sarebbe di più necessario della serenità? Nessuna cosa riesce a meno che la petulanza non vi abbia la sua parte. Un eccesso di forza non fa che provare la forza. — Una Trasmutazione di tutti i valori, *questo punto interrogativo così nero, così enorme, che getta delle ombre su colui che lo pone, — un tale destino in un compito ogni istante ci forza a correre al sole, a scuotere un serio che troppo ci pesa. Ogni mezzo è buono, ogni* avvenimento *è benvenuto. Prima di tutto la* guerra. *La guerra fu sempre la grande prudenza di tutti gli spiriti che si sono troppo concentrati, di tutti gli spiriti divenuti troppo profondi; nella stessa ferita vi è la forza di guarire. Da molto tempo una sentenza di cui nascondo l'origine alla sapiente curiosità è stata la mia divisa:*

Increscunt animi, virescit volnere virtus.

Un altro mezzo di guarigione ancora da me preferito dandosi il caso, consisterebbe a sorprendere gli idoli... *Nel mondo vi sono più idoli che realtà: con*

questo mio cattivo occhio *vedo il mondo, con questa* cattiva orecchia *lo ascolto... Porre qui delle questioni con il* martello *e forse intendere come risposta quel famoso suono vuoto che parla di viscere gonfiate — quale rapimento per qualcuno il quale dietro le orecchie possiede ancora altre orecchie, — per me, vecchio psicologo incantatore di topi, che arrivo a far parlare ciò che giustamente vorrebbe restar muto....*

Questo scritto pure — come lo rivela il titolo, — è prima di tutto un sollievo, una macchia di luce, un salto da un lato nella oziosità di un psicologo. Forse è questa una nuova guerra? Forse vi si sorprendono i segreti di nuovi idoli?... Questo piccolo scritto è una grande dichiarazione di guerra; *e per ciò che riguarda il sorprendere i segreti degli idoli, questa volta non si tratta di dèi alla moda, ma di idoli* eterni *che si toccano qui con il martello come si farebbe con un diapason, — in ultima analisi, non vi sono idoli più antichi, più convinti, più ampollosi... Non ve ne sono neanche di più vuoti... Il che non impedisce che siano quelli nei quali si* crede di più; *così è che, anche nei casi più nobili, non vengono mai chiamati idoli...*

Torino, 30 Settembre 1888,

il giorno in cui fu compiuto il primo libro de
« *La Trasmutazione di tutti i valori* ».

FEDERICO NIETZSCHE.

MASSIME E ARGUZIE.

1.

La pigrizia è madre di ogni psicologia. Come? la psicologia sarebbe un... vizio?

2.

Il più coraggioso tra noi non ha che raramente il coraggio di ciò ch'egli veramente *sa*...

3.

Per vivere solo bisogna essere una bestia oppure un dio — dice Aristotile. Manca il terzo caso: bisogna essere l'uno e l'altro, bisogna essere filosofo...

4.

« Ogni verità è semplice ». — Non è questa una doppia menzogna?

5.

Una volta per tutte, vi sono molte cose che io non voglio *affatto* sapere. La saggezza traccia dei limiti, anche alla conoscenza.

6.

È in ciò che la vostra natura ha di selvaggio che voi ristabilite il meglio della vostra perversità, voglio dire della vostra spiritualità...

7.

Come? l'uomo non sarebbe che un equivoco di Dio? Oppure Dio non sarebbe che un abbaglio dell'uomo?

8.

Alla scuola di guerra della vita. — Ciò che non mi fa morire mi rende più forte.

9.

Aiutati, da te stesso: allora tutti ti aiuteranno. Principio dell'amore del prossimo.

10.

Non commettete nessuna vigliaccheria in riguardo alle vostre azioni! Non le lasciate in sospeso dopo il colpo! — Il rimorso di coscienza è indecente.

11.

Un asino può essere tragico? — Perire sotto un fardello che non si può portare nè gettare?... Il caso del filosofo.

12.

Se si possiede il proprio *perchè?* della vita, ci si accomoda di quasi tutti i *come?* — L'uomo *non* aspira alla felicità; non c'è che l'Inglese che faccia ciò.

13.

L'uomo ha creato la donna — con che cosa? Con una costola del suo dio, — del suo « Ideale »...

14.

Come? Tu cerchi? Vorresti decuplicarti? Centuplicarti? Cerchi degli aderenti? — Cerca degli *zero!*

I geni come i fiori non spuntano per esser fatti Accademici d'Italia

15.

Gli uomini postumi — io, per esempio — sono meno ben compresi di coloro che si sono conformati alla loro epoca, ma li si *intende* meglio. Per esprimermi ancora più esattamente: non ci si comprende mai — ed è *da ciò* che viene la nostra autorità.

16.

TRA DONNE. — « La verità ? Oh, voi non conoscete la verità ! Non è essa un attentato contro il nostro *pudeur* ».

17.

Ecco un artista come io li amo. Egli è modesto nei suoi bisogni: non domanda, insomma, che due cose: il suo pane e la sua arte, — *panem et Circen*...

18.

Quegli che non sa mettere la propria volontà nelle cose, vuole almeno dar loro un *senso*: il che lo fa credere che in esse vi è già una volontà (Principio della « fede »).

19.

Come? voi avete scelto la virtù e l'elevazione del cuore e gettate nel tempo stesso uno sguardo geloso su i vantaggi degli indiscreti? — Ma con la virtù si rinunzia ai « vantaggi »... (da scrivere sulla porta di un antisemita).

20.

La donna perfetta perpetra della letteratura, come commette un piccolo peccato: per assaggiare, passando, e girando la testa per vedere se qualcuno se ne accorge, e *infine* perchè qualcuno se ne accorga...

21.

Bisogna mettersi soltanto nelle situazioni in cui non è permesso avere delle false virtù, ma dove, come il danzatore sulla corda, si cade o ci si raddrizza, — oppure ancora ce la caviamo... .

22.

« Gli uomini cattivi non hanno affatto armonie ». Com'è che i Russi hanno dei canti?

La filosofia in Italia? un fuor d'opera

23.

« Lo spirito tedesco »: da diciotto anni una *contradictio in adjecto*.

24.

di gambero!

A forza di voler ricercare le orgini si diviene gamberi. Lo storno vede indietro; egli finisce per *credere indietro*.

25.

La soddisfazione garantisce anche dai raffreddori. Una donna che si sapeva ben vestita si è mai infreddata? — Pongo il caso in cui essa fosse stata appena vestita.

26.

Io diffido di tutte le persone sistematiche e le evito. La volontà del sistema è una mancanza di lealtà

Io sono buono a fare la perla
non a vederla

27.

Si dice che la donna è profonda — perchè? poichè in lei non si arriva mai fino in fondo. La donna non è ancora neanche piatta.

28.

♀ ♂

Quando la donna ha delle virtù maschili, non si sa come regolarsi; quando non ha affatto virtù maschili, è lei che non sa come contenersi, è lei che si salva.

29.

« Quanto doveva rimordere la coscienza una volta! che buoni denti aveva! — E ora? cos'è che le manca? » — Questione da dentista.

30.

Raramente si commette una sola imprudenza. Con la prima imprudenza si sorpassa sempre il segno, ed è per ciò che se ne commette generalmente un'altra — ed allora, è troppo poco...

31.

Il verme si ravvolge quando gli si cammina sopra. Ciò è molto saggio. Con ciò diminuisce la probabilità di farsi ancora camminare addosso. Nel linguaggio della morale: *l'umiltà.*

32.

C'è un odio contro la menzogna e la dissimulazione, il quale viene da una sensibilità del punto d'onore; un odio simile c'è per vigliaccheria, poichè la menzogna è *interdetta* dalla legge divina. Essere troppo vile per mentire...

33.

Quanto poco occorre per la felicità! Il suono di una cornamusa. — Senza musica la vita sarebbe un errore. Il Tedesco immagina Dio stesso occupato a cantare delle canzoni.

34.

On ne peut penser et écrire qu'assis (G. Flaubert). — Ti tengo, nichilista! Restare seduto, è precisamente questo il *peccato* contro lo Spirito Santo. Soltanto i pensieri che vi vengono camminando hanno del valore.

35.

Vi sono dei casi in cui noialtri psicologi siamo come dei cavalli. Siamo presi dall'inquietudine perchè vediamo la nostra propria ombra dondolarsi davanti a noi. Il psicologo deve distogliersi *da sè*, per esser capace di vedere.

36.

Facciamo *torto* alla virtù, noialtri immoralisti? — Tanto poco quanto gli anarchici ai principi. Non è che dopo che è stato tirato su di loro ch'essi stanno saldamente assisi sui loro troni. Morale: *bisogna tirare sulla morale.*

37.

Tu corri *davanti* agli altri? — Fai ciò come pastore oppure come eccezione? Un terzo caso sarebbe il disertare... *Primo* caso di coscienza.

38.

Sei tu vero? o non sei che un commediante? oppure sei tu stesso la cosa che si rappresenta? In fin dei conti tu forse non sei che l'imitazione di un commediante... *Secondo* caso di coscienza.

39.

PARLA IL DISILLUSO. — Ho cercato dei grandi uomini e non ho mai trovato altro che le scimmie del loro ideale.

40.

Sei tu di quelli che guardano o di quelli che mettono le mani in pasta? — oppure di quelli ancora che girano gli occhi e si tengono in disparte... *Terzo* caso di coscienza.

41.

Vuoi tu accompagnare? o precedere? oppure andare per tuo conto?... Bisogna sapere ciò che si vuole e se si vuole. — *Quarto* caso di coscienza.

42.

Per me essi erano dei gradini. Mi sono servito di loro per montare, — è per ciò che mi è occorso di passare su di essi. Ma essi s'immaginavano che io mi servivo di loro per riposarmi...

43.

Cosa importa *io* conservi la ragione! Io ho troppa ragione. — Ed oggi chi riderà meglio riderà l'ultimo.

44.

Formula della mia felicità: un sì, un no, una linea dritta, uno *scopo*...

IL PROBLEMA DI SOCRATE.

I.

In ogni tempo i saggi han dato lo stesso giudizio sulla vita: *essa non vale niente*... Sempre e dovunque si è inteso uscire dalla loro bocca la stessa parola, — una parola piena di dubbio, piena di malinconia, piena di stanchezza della vita, piena di resistenza contro la vita. Lo stesso Socrate morendo ha detto: « Vivere — vuol dire essere per lungo tempo malato: io devo dare un gallo ad Esculapio liberatore ». Lo stesso Socrate ne aveva abbastanza. — Cosa *dimostra* questo? Cosa *mostra* questo? — Altra volta si sarebbe detto (è stato detto, ed altamente!, dai nostri pessimisti specialmente): « Bisogna bene che là dentro vi sia qualcosa di vero! Il *consensus sapientium* dimostra la verità ». — Parliamo noi così ancor oggi? lo *possiamo* noi? « In tutti i casi bisogna che vi sia qui qualche cosa di *malato* », — ecco la nostra risposta: quei saggi tra i saggi di tutti i tempi, bisognerebbe prima vederli davvicino! Forse non erano più, tutti quanti, ben fermi sulle loro gambe, forse erano in ritardo, brancolanti, *decadenti* forse? La saggezza ap-

pariva forse sulla terra come un corvo, che un tenue odore di carogna entusiasma?...

2.

Questa irriverenza di considerare i grandi saggi come dei *tipi di decadenza* nacque in me precisamente in un caso in cui il pregiudizio letterato e illetterato vi si oppone con la più grande forza: ho riconosciuto in Socrate e in Platone dei sintomi di decadenza, degli strumenti della decomposizione greca, dei pseudo-greci, degli antigreci (*L'origine della Tragedia*, 1872). Questo *consensus sapientium* — io l'ho sempre meglio compreso — non prova per niente al mondo ch'essi avessero ragione, là dove essi si accordavano: prova piuttosto ch'essi stessi, quei saggi tra i saggi, avevano tra di loro qualche accordo *fisiologico* per prendere verso la vita quella stessa attitudine negativa, — per essere *tenuti* a prenderla. Dei giudizi, degli apprezzamenti della vita, in favore o contro, non possono in ultima istanza esser mai veri: essi non hanno altro valore che quello di sintomi, essi non entrano in linea di conto che come sintomi — e per sè stessi tali giudizi sono delle stupidità. Bisogna dunque distendere le dita per procurare di cogliere questa *finesse* straordinaria che *il valore della vita non può essere apprezzato*. Nè da un vivente, perchè esso è parte, anche oggetto di litigio, e non giudice: nè da un mor-

to, per un'altra ragione. — Da parte di un filosofo, vedere un problema nel *valore* della vita, rimane una obbiezione contro di lui, un punto interrogativo verso la sua saggezza, una mancanza di saggezza. — Come? e tutti questi grandi saggi — non solamente sarebbero stati dei *decadenti*, ma non sarebbero neanche stati dei saggi? — Ma io ritorno al problema di Socrate.

3.

Per la sua origine, Socrate apparteneva al più basso popolo: Socrate era della popolaglia. Si sa, si vede anche ancora quanto era brutto. Ma la laidezza, obbiezione in sè, è quasi una confutazione presso i Greci. In fin dei conti Socrate era egli un Greco? La bruttezza è assai spesso l'espressione di una evoluzione incrociata, *ostacolata* dall'incrocio. Altrimenti essa apparisce come il segno di una evoluzione discendente. Gli antropologisti che si occupano di criminologia ci dicono che il criminale-tipo è brutto: *monstrum in fronte, monstrum in animo*. Ma il criminale è un decadente. Socrate era un criminale-tipo? — Questo almeno non sarebbe contraddetto da quel famoso giudizio fisionomico che urtava tutti gli amici di Socrate. Passando per Atene, uno straniero che si intendeva di fisionomie, disse, proprio in faccia a Socrate, ch'egli era un mostro e che nascondeva in sè tutti i cattivi vizi e desiderî. E Socrate rispose semplicemente: « Voi mi conoscete bene! ».

4.

Gli sregolamenti ch'egli confessa e l'anarchia negli istinti non sono i soli indici della *decadenza* in Socrate: ne è un indizio pure la superfetazione del logico e quella *cattiveria di rachitico* che lo distingue. Non dimentichiamo neanche quelle allucinazioni dell'udito che sotto il nome di « demone di Socrate » hanno ricevuto una interpretazione religiosa. Tutto in lui è esagerato, buffonesco, caricaturale; e nello stesso tempo tutto è pieno di sotterfugi, di sottintesi, di sotterranei. — Io procuro di comprendere da quale idiosincrasia ha potuto nascere questa equazione socratica: ragione=virtù=felicità; la più bizzarra equazione che vi sia e che contro di sè ha, particolarmente, tutti gli istinti degli antichi Elleni.

5.

Con Socrate il gusto greco si altera in favore della dialettica. Ma cosa avviene esattamente? Prima di tutto è un gusto *distinto* che è vinto; con la dialettica il popolo arriva ad avere il sopravvento. Prima di Socrate nella buona società si scartavano le maniere dialettiche: si consideravano come maniere cattive, compromettenti. La gioventù si metteva in guardia contro di esse; e si diffidava di tutti coloro che presentavano in tal modo le loro ragioni. Le cose oneste e le

persone oneste non servono così i loro principi con le mani. È d'altronde indecente servirsi delle sue cinque dita. Ciò che ha bisogno di essere dimostrato per essere creduto, non vale molto. Dovunque ove l'autorità è ancora di moda, dappertutto dove non si « ragiona », ma dove si comanda, il dialettico è una specie di pulcinella: si ride di lui, non si prende sul serio. — Socrate fu il pulcinella che *si fece prendere sul serio*: ma cosa avvenne realmente?

6.

Non si sceglie la dialettica che allorquando non si ha altro mezzo. Si sa che con essa si sveglia la diffidenza, ch'essa persuade poco. Niente è più facile a cancellarsi che un effetto di dialettico: la pratica di quelle riunioni dove si parla lo dimostra. Non è che a malincuore, con riluttanza, che impiegano la dialettica quelli che non hanno più altra arma. Bisogna che si abbia da *strappare* il proprio diritto, altrimenti non ci se ne serve. È per questo che gli ebrei erano dei dialettici; Padron Renard lo era: come? Socrate pure è stato?

7.

L'ironia di Socrate era essa una espressione di rivolta? Assapora egli, come oppresso, la sua propria ferocia nella coltellata del sillogismo? si vendica

dei grandi che affascina? — Come dialettico si ha in mano uno strumento senza pietà; con lui si può fare il tiranno; si compromette riportandone la vittoria. Il dialettico lascia al suo antagonista la cura di fare la prova ch'egli non è un idiota: rende furiosi e nello stesso tempo priva di ogni soccorso. Il dialettico *degrada* l'intelligenza del suo antagonista. Cosa? la dialettica non è che una forma della *vendetta* in Socrate?

8.

Ho fatto intendere come Socrate ha potuto allontanare: resta da spiegare *come* egli abbia potuto affascinare. — Eccone la prima ragione: egli ha scoperto una nuova specie di lotta, egli fu il primo maestro di scherma per le alte sfere di Atene. Egli affascinava toccando l'istinto combattivo degli Elleni, — ha apportato una variante nella palestra tra gli uomini giovani e i giovinetti. Socrate era pure un grande *erotico*.

9.

Ma Socrate divinò ancora un'altra cosa. Egli penetrava i sentimenti dei suoi nobili Ateniesi; egli comprendeva che *il suo* caso, l'idiosincrasia del suo caso non era già più un caso eccezionale. La stessa specie di degenerazione si preparava dovunque in secreto: gli Ateniesi della vecchia razza si spegnevano. — E Socrate comprendeva che tutti indistintamente aveva-

no *bisogno* di lui, del suo rimedio, della sua cura, del suo metodo personale di conservazione di sè... Dappertutto gli istinti erano in anarchia; dovunque si era vicinissimi all'eccesso: il *monstrum in animo* era il pericolo universale. « Gli istinti vogliono giocare al tiranno: bisogna inventare un contro-tiranno che vinca »... Allorchè il fisionomista ebbe svelato a Socrate ciò ch'egli era, un rifugio di tutti i cattivi desiderî, il grande ironista azzardò ancora una parola che ci dà la chiave della sua natura. « Ciò è vero, egli disse, ma io mi sono reso padrone di tutti ». *Come* fu che Socrate si rese padrone di *se stesso*? — In fondo il suo non era che il caso estremo, quello che saltava agli occhi in ciò che allora cominciava ad essere l'angoscia universale: nessuno era più padrone di se stesso, gli istinti si rivolgevano gli uni contro gli altri. Socrate affascinava se stesso essendo quel caso estremo — la sua spaventevole bruttezza lo designava a tutti gli occhi: egli affascinava, naturalmente, ancor più come risposta, come soluzione, come l'apparenza della *cura* necessaria in quel caso.

10.

Allorchè si è forzati a fare della *ragione* un tiranno, come ha fatto Socrate, deve esserci anche il pericolo che qualche altra cosa pure faccia il tiranno. Fu allora che si scoprì la ragione *liberatrice;* nè Socrate nè i suoi « malati » erano liberi d'essere ragionevoli, — il che fu *de rigueur,* fu il loro ultimo rime-

dio. Il fanatismo che costringe tutta intera la riflessione greca a gettarsi sulla ragione, tradisce una afflizione: si era in pericolo, non si aveva che da scegliere: o colare al fondo o essere *assurdamente ragionevole*... Il moralismo dei filosofi greci dopo Platone è determinato patologicamente; così pure il loro apprezzamento della dialettica. Ragione=virtù=felicità, ciò vuol dire soltanto: bisogna imitare Socrate e stabilire contro gli oscuri appetiti una *luce del giorno* in permanenza — un giorno che sarebbe la luce della ragione. Bisogna essere ad ogni costo prudente, preciso, chiaro: ogni concessione agli istinti ed all'incosciente non fa che *abbassare*...

11.

Ho detto in qual modo Socrate affascina: egli sembrava un medico, un salvatore. È necessario mostrare ancora l'errore che era nella sua credenza nella « ragione ad ogni costo? » — È un volersi ingannare da parte dei filosofi e dei moralisti immaginarsi di uscire dalla *decadenza* facendole guerra. Sfuggirle è fuori del loro potere: ciò ch'essi scelgono come rimedio, come mezzo di salvezza, non è che un'altra espressione della *decadenza* — essi non fanno che cambiare l'espressione, ma non la sopprimono affatto. Il caso di Socrate fu un malinteso; *tutta la morale di perfezionamento, compresa la morale cristiana, fu un malinteso*... La più viva luce, la ragione ad ogni costo, la vita chiara, fredda, prudente, cosciente, sprov-

vista d'istinti, in lotta contro gli istinti non fu essa stessa che una malattia, una nuova malattia — e niente affatto un ritorno alla « virtù », alla « salute », alla felicità... Essere forzato di lottare contro gli istinti — è quella la formula della decadenza: fintanto che la vita è *ascendente,* felicità ed istinto sono identici.

12.

— Ha capito ciò lui stesso, egli che è stato il più prudente tra coloro che si autoingannarono? Se lo è finalmente detto, nella *saggezza* del suo coraggio verso la morte?... Socrate *voleva* morire: — non fu Atene, fu *egli stesso* che si diede la cicuta, egli forzò Atene alla cicuta... « Socrate non è un medico, si disse egli piano: qui solo la morte guarisce... Socrate soltanto fu molto tempo malato... »

LA « RAGIONE » NELLA FILOSOFIA.

I.

Mi chiedete di dirvi tutto ciò che è idiosincrasia nei filosofi?... Per esempio la loro mancanza di senso storico, il loro odio contro l'ideale del divenire, il loro egitticismo. Essi credono di fare onore ad una cosa spogliandola del loro lato storico, *sub specie aeterni,* — quando essi ne fanno una mummia. Tutto ciò che i filosofi hanno maneggiato da migliaia d'anni era delle idee-mummie, e niente di reale usciva vivente dalle loro mani. Essi uccidono, impagliano quando adorano, i signori idolatri delle idee, — essi pongono tutto in pericolo di morte quando adorano. La morte, l'evoluzione, l'età, sono altrettante obbiezioni come la nascita e la crescita, — ed anche delle confutazioni. Ciò che è non *diviene;* ciò che diviene non è... Ora credono tutti disperatamente all'essere. Ma siccome non possono impadronirsene, essi cercano delle ragioni per sapere perchè non si abbandona loro: « Bisogna che vi sia in ciò una apparenza, un inganno il quale fa che noi non si possa percepire l'essere: dov'è l'impostore? » « — Noi lo te-

niamo, esclamano essi gioiosamente, è la sensualità! I sensi, *i quali d'altra parte sono talmente immorali*... i sensi ci ingannano sul *vero* mondo. Morale: staccarsi dall'illusione dei sensi, dal divenire, dalla storia, dalla menzogna, — la storia non è che la fede nei sensi, la fede nella menzogna. Morale: negare tutto ciò che aggiunge fede ai sensi, tutto il resto dell'umanità: tutto ciò fa parte del « popolo ». Essere filosofo, essere mummia, rappresentare il monotono-teismo con una mimica da becchini! — E perisca innanzitutto il *corpo*, questa pietosa *idée fixe* dei sensi! il corpo raggiunto da tutti i difetti della logica, confutato, impossibile anche, benchè sia assai impertinente per comportarsi come se fosse reale! »...

2.

Io metto in disparte con profondo rispetto il nome di *Eraclito*. Se la folla degli altri filosofi rifiutava la testimonianza dei sensi perchè i sensi sono molteplici e variabili, egli ne rifiutava la testimonianza perchè essi presentano le cose come se esse avessero durata ed unità. — Eraclito, lui pure, fece torto ai sensi. Questi ultimi non mentono nè alla maniera che immaginano gli Eleati, nè come se lo figurava lui, — in generale essi non mentono. È ciò che noi facciamo della loro testimonianza che vi mette la menzogna, per esempio la menzogna dell'unità, la menzogna della realtà, della sostanza, della durata... Se noi falsiamo la testimonianza dei sensi, è la « ragio-

ne » che ne è la causa. I sensi non mentono in quanto che essi mostrano il divenire, la sparizione, il cambiamento... Ma nella sua affermazione che l'essere è una finzione Eraclito avrà eternamente ragione. Il « mondo delle apparenze » è il solo mondo reale: il « mondo-verità » è solamente *aggiunto dalla menzogna*.

3.

— E quali fini strumenti d'osservazione sono per noi i nostri sensi! Il naso, per esempio, di cui nessun filosofo ha mai parlato con venerazione e riconoscenza, il naso è, sia pure provvisoriamente, lo strumento più delicato che noi abbiamo al nostro servizio: questo istrumento è capace di registrare le minime differenze nel movimento, differenze che neanche lo spettroscopio registra. Oggigiorno noi possediamo una scienza in quanto che ci siamo decisi ad *accettare* la testimonianza dei sensi, — in quanto che noi armiamo ed appuntiamo i nostri sensi, insegnando loro a pensare fino in fondo. Il resto non è che aborto e non ancora scienza: voglio dire che è metafisica, teologia, psicologia, o teoria della conoscenza. Oppure *ancora*, scienza della forma, teoria dei segni: come la logica, oppure quella logica applicata, la matematica. Qui la realtà non appare affatto, neanche come problema; tutto così poco quanto la questione di sapere quale valore ha in generale una convenzione di segni, come è la logica.

metafisica
meta-sens
metapsichica
meta-logica

4.

L'*altra* idiosincrasia dei filosofi non è meno pericolosa: essa consiste nel confondere le cose ultime con le cose prime. Essi pongono al principio ciò che viene alla fine — disgraziatamente! giacchè ciò non dovrebbe avvenire affatto! — le « concezioni le più alte », cioè le concezioni più generali e più vuote, l'ultima ebbrezza della realtà che svapora, essi le pongono al principio e ne *fanno* il principio. In ciò di nuovo c'è soltanto l'espressione della maniera di venerare: ciò che vi è di più alto non *può* venire da ciò che vi è di più basso, non può in generale esser *venuto*... La morale è che tutto ciò che è di primo ordine deve essere *causa sui*. Un'altra origine è considerata come obbiezione, come contestazione di valore. Tutti i valori superiori sono di primo ordine, tutte le concezioni superiori, l'essere, l'assoluto, il bene, il vero, il perfetto — tutto ciò non può essere « divenuto », occorre dunque che ciò sia *causa sui*. Tutto ciò pertanto non può neanche essere ineguale in se stesso, non può essere in contraddizione con sè... È così che essi arrivano alla loro concezione di « Dio »... L'ultima cosa, la più lieve, la più vuota è messa al primo posto, come causa in sè, come *ens realissimum*... È stato necessario che l'umanità prendesse sul serio i mali immaginarii di quei malati tessitori di tele di ragno! — Ed ha anche dovuto pagar caro tutto ciò!....

5.

— Stabiliamo invece in quale maniera differente *noi* (— dico noi per garbatezza —) concepiamo il problema dell'errore e dell'apparenza. Una volta si consideravano il cambiamento, la variazione, il divenire in generale, come delle prove dell'apparenza, come un segno che doveva esservi qualche cosa che ci turba. Oggi, al contrario, vediamo esattamente tanto lontano che il pregiudizio della ragione ci forza a fissare l'unità, l'identità, la durata, la sostanza, la causa, la realtà, l'essere, che ci incastra in qualche modo nell'errore, che ci *necessita* l'errore; malgrado che, in seguito ad una severa verifica, noi siamo certi che l'errore si trova là. Non altrimenti avviene per il movimento degli astri: là sono i nostri occhi i continui difensori dell'errore, mentre che qui è il nostro *linguaggio* che pérora incessantemente per esso. Il linguaggio appartiene, per la sua origine, all'epoca delle forme più rudimentali della psicologia: noi entriamo in un grossolano feticismo se prendiamo coscienza delle prime condizioni della metafisica del linguaggio, cioè della *ragione*. Noi vediamo allora dovunque delle azioni e delle cose agenti: noi crediamo alla volontà in tanto che causa in generale: noi crediamo all'« io », all'io in tanto che essere, all'io in tanto che sostanza, e noi proiettiamo la credenza, la sostanza dell'io su tutte le cose — con ciò noi *creiamo* la concezione delle « cose »... Dappertutto l'essere è immaginato come causa, *sostituito* alla causa; dalla

concezione dell'« io » segue solamente, come derivazione, la nozione dell'« essere »... Al principio vi era questo grande errore nefasto che considera la volontà come qualche cosa che *agisce*, — che voleva che la volontà fosse una *facoltà*... Oggi noi sappiamo che ciò non è che una vana parola... Molto più tardi, in un mondo mille volte più illuminato, la *sicurezza*, la *certezza* soggettiva nel maneggiamento delle categorie della ragione, venne, con sorpresa, alla coscienza dei filosofi: essi conclusero che quelle categorie non potevano venire empiricamente, — tutto l'empirismo è con esse in contraddizione. *Dunque da dove vengono?* — Nell'India come in Grecia si è commesso lo stesso errore: « Bisogna che noi un tempo abbiamo dimorato in un mondo superiore (invece di dire in un mondo *ben inferiore*, ciò che sarebbe stata la verità!), bisogna che noi si sia stati divini, *giacchè* abbiamo la ragione! »... Infatti, niente fino ad ora ha avuto una forza di persuasione più innocente che l'errore dell'essere, com'esso è stato formulato, per esempio, dagli Eleati: giacchè esso ha per sè ogni parola, ogni frase che noi pronunciamo! — Gli avversari degli Eleati, essi pure, soccombero alla seduzione della loro concezione dell'essere: Democrito, tra gli altri, allorchè inventò il suo atomo... La « ragione » nel linguaggio: ah! quale vecchia donna ingannatrice! Io temo molto che noi non ci sbarazzeremo mai di Dio, poichè crediamo ancora alla grammatica...

6.

Mi si sarà riconoscente di condensare in quattro tesi un'idea così importante e così nuova: facìlito così la comprensione, provoco così la comprensione.

Prima proposizione. Le ragioni che fecero chiamare « questo » mondo un mondo di apparenza, al contrario provano la sua realtà, — un'altra realtà è assolutamente indimostrabile.

Seconda proposizione. I segni distintivi che si son dati della vera « essenza delle cose » sono i segni caratteristici del non essere, del *nulla;* da questa contraddizione si è edificato il « mondo-verità » in vero mondo: ed è infatti il mondo delle apparenze, in tanto che illusione di ottica morale.

Terza proposizione. Parlare di un « altro » mondo che non sia questo qui, non ha alcun senso, ammettendo che noi non abbiamo in noi un istinto dominante di calunnia, di rimpicciolimento, di messa in suspicione della vita: in quest'ultimo caso noi ci vendichiamo della vita con la fantasmagoria di un'« altra » vita, di una vita « migliore ».

Quarta proposizione. — Separare il mondo in un mondo « reale » ed in un mondo delle « apparenze », sia alla maniera del cristianesimo, sia alla ma-

Parlare di primato, o
quinta proposizione. Dare il primato
alla pratica, o dare il primato alla teoretica

niera di Kant (un fervido cristiano, in fin dei conti), non è che una suggestione della *decadenza*, un sintomo della vita *declinante*... Il fatto che l'artista stima più alta l'apparenza che la realtà non è una obbiezione contro questa preposizione. Giacchè qui « l'apparenza » significa la realtà ripetuta, *ancora una volta*, ma sotto forma di selezione, di raddoppiamento, di correzione... L'artista tragico non è un pessimista, egli dice *sì* a tutto ciò che è problematico e terribile, egli è *dionisiaco*....

COME IL « MONDO-VERITA' » DIVENNE INFINE UNA FAVOLA.

STORIA DI UN ERRORE.

1.

Il « mondo-verità », accessibile al saggio, al religioso, al virtuoso, — esso vive in lui, è *lui stesso* quel mondo.

(La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, convincente. Perifrase della proposizione: « Io, Platone, io sono la verità »).

2.

Il « mondo-verità », per il momento inaccessibile, ma permesso al saggio, al religioso, al virtuoso (« per il peccatore che fa penitenza »).

(Progresso dell'idea: essa diviene più fine, più insidiosa, più imprendibile, — *essa diviene donna*, diviene cristiana...).

3.

Il « mondo-verità », inaccessibile, indimostrabile, che non si può promettere, però, neanche se non è che immaginato, una consolazione, un imperativo.

(L'antico sole in fondo, ma oscurato dalla nebbia e il dubbio; l'idea divenuta pallida, nordica, koenigsbergica).

4.

Il « mondo-verità » — inaccessibile? In ogni caso non ancora raggiunto. Dunque *sconosciuto*. È perchè esso non consola nè salva più, non obbliga più a niente: come una cosa sconosciuta potrebbe obbligarci a qualche cosa?...

(Alba grigia. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).

5.

Il « mondo-verità » — un'idea che non serve più a niente, — un'idea divenuta inutile e superflua, *per conseguenza,* un'idea confutata: sopprimiamola!

(Giornata chiara; prima colazione; ritorno del *buon senso* e della gaiezza; Platone arrossisce di vergogna e tutti gli spiriti liberi fanno un fracasso del diavolo).

6.

Il « mondo-verità », noi l'abbiamo abolito: quale mondo ci resta? Il mondo delle apparenze forse?... Ma no! *con il mondo-verità noi abbiamo abolito anche il mondo delle apparenze!*

(Mezzogiorno; il momento dell'ombra più corta; fine dell'errore più lungo; punto culminante dell'umanità: INCIPIT ZARATHUSTRA).

LA MORALE IN QUANTO MANIFESTAZIONE CONTRO NATURA.

1.

Tutte le passioni hanno un tempo in cui esse non sono che nefaste, in cui avviliscono le loro vittime con la pesantezza della bestialità, — ed un'epoca tardiva, molto più tardiva in cui esse si coniugano con lo spirito, in cui si « spiritualizzano ». Una volta, a causa della bestialità nella passione, si faceva la guerra alla passione stessa: si congiurava per annientarla, — tutti gli antichi giudizi morali sono d'accordo su questo punto, « *il faut tuer les passions* ». La più celebre formula che ne sia stata data si trova nel nuovo Testamento, in quel Sermone sulla Montagna, dove, sia detto per incidenza, le cose non sono affatto viste *da una altezza*. Vi è detto, per esempio, con applicazione alla sensualità: « Se il tuo occhio è per te una occasione di caduta strappalo »: fortunatamente nessun cristiano agisce secondo questo precetto. Distruggere le passioni e i desiderî, soltanto a causa della loro bestialità e per prevenire le conseguenze sgradevoli della loro bestialità, ciò non ci sembra essere

oggi che una forma acuta della bestialità. Noi non ammiriamo più i dentisti che *strappano* i denti perchè non facciano più male... Si confesserà con qualche ragione, d'altra parte, che, sul terreno in cui s'è sviluppato il cristianesimo, l'idea di una « *spiritualizzazione* della passione » non poteva del tutto essere concepita. Giacchè la chiesa primitiva lottava, come si sa, contro gli « intelligenti », a beneficio dei « poveri di spirito »: come si poteva attendersi da essa una guerra intelligente contro la passione? — La chiesa combatte le passioni mediante l'estirpazione radicale: la sua pratica, il suo trattamento è il *castratismo*. Essa non domanda mai: « Come si spiritualizza, imbellisce e divinizza un desiderio? » — In ogni tempo essa ha messo il peso della disciplina nello sterminio (— della sensualità, della fierezza, del desiderio di dominare, di possedere e di vendicarsi). — Ma attaccare la passione alla sua radice, vuol dire attaccare la vita alla sua radice: la pratica della chiesa è *nociva alla vita*...

2.

Lo stesso rimedio, la castrazione e la estirpazione, è impiegato istintivamente nella lotta contro il desiderio da coloro che sono troppo deboli di volontà, troppo degenerati per poter imporre una misura a codesta volontà; per queste nature che hanno bisogno della *Trappa*, per parlare in immagine (e senza immagine), di una definitiva dichiarazione di guerra, di un

abisso tra essi e la passione. Non sono che i degenerati che trovano i mezzi radicali indispensabili; la debolezza della volontà, per parlare pù esattamente, la incapacità di non reagire affatto contro una seduzione non è essa stessa che un'altra forma della degenerazione. L'inimicizia radicale, l'odio a morte contro la sensualità è un sintomo grave: si ha il diritto di fare delle supposizioni sullo stato generale di un essere talmente eccessivo. — Questa inimicizia ed odio raggiungono d'altronde il loro colmo quando simili nature non possiedono più abbastanza fermezza, neanche per le cure radicali, neanche per la rinunzia al « demone ». Si percorra tutta la storia dei preti e dei filosofi, compresavi quella degli artisti: *non* sono gli impotenti, *non* gli asceti che dirigono le loro frecce avvelenate contro i sensi, sono gli asceti impossibili, quelli che avrebbero avuto bisogno di essere degli asceti...

3.

La spiritualizzazione della sensualità si chiama *amore*: essa è un grande trionfo sul cristianesimo. L'*avversione* è un altro trionfo della nostra spiritualizzazione. Essa consiste nel comprendere profondamente l'interesse che vi è nell'avere dei nemici: in breve, nell'agire e nel concludere inversamente da come si agiva e concludeva un tempo. La Chiesa ha sempre voluto l'annientamento dei suoi nemici: noialtri, immoralisti ed anticristiani, noi vediamo un van-

taggio nell'esistenza della Chiesa... Nelle cose politiche, l'avversione è ora diventata così più intellettuale, più saggia, più riflessiva, più *moderata*. Ogni partito vede un interesse di conservazione propria nel non lasciare esaurirsi il partito avversario; lo stesso avviene per la grande politica. Una nuova creazione, per esempio, il nuovo Impero, ha più bisogno di nemici che di amici: non è che per il contrasto che essa comincia a sentirsi necessaria, a *divenire* necessaria. Noi non ci comportiamo diversamente a riguardo del « nemico interiore »: là pure noi abbiamo spiritualizzato l'avversione, là pure noi abbiam compreso il suo *valore*. Bisogna essere ricchi in opposizione, non è che a questo prezzo che si è *fecondi;* non si rimane giovani che a condizione che l'anima non si riposi, che l'anima non domandi la pace. Niente è divenuto più straniero per noi di ciò che un tempo era l'oggetto dei desiderî, la « pace dell'anima » che auguravano i *cristiani;* niente è meno oggetto della nostra invidia che il gregge morale e la grassa felicità della coscienza tranquilla. Si rinuncia alla vita *grande* allorchè si rinunzia alla guerra... È vero che in molti casi la « pace dell'anima » non è che un malinteso; essa è allora qualche cosa di *altro* che non saprebbe onestamente designarsi. Senza ambagi e senza pregiudizi, citerò qualche caso. Per esempio la « pace dell'anima » può essere il dolce ragionamento di un'animalità ricca nel dominio morale (o religioso). Oppure il cominciamento della fatica, la prima ombra che getta la sera, che getta ogni specie di sera. Oppure un segno che l'aria è umida, che il vento del sud prin-

cipia a soffiare. Oppure la involontaria riconoscenza per una buona digestione (si chiama anche amore dell'umanità). Oppure la tregua del convalescente il quale ricomincia a prender gusto ad ogni cosa e che attende... Oppure lo stato che segue ad una forte soddisfazione della nostra passione dominante, il benessere di una rara sazietà. Oppure la caducità della nostra volontà, dei nostri desiderî, dei nostri vizi. Oppure la pigrizia che la vanità spinge a paludare di moralità. Oppure la venuta di una certezza, anche di una certezza terribile. Oppure l'espressione della maturità e della padronanza, in mezzo all'attività, al lavoro, alla produzione, al volere; la respirazione tranquilla allorchè la « libertà della volontà » è *raggiunta... Crepuscolo degli Idoli*: chissà? forse ciò pure è una specie di « pace dell'anima »...

4.

Io pongo un principio in formula. Ogni naturalismo nella morale, cioè ogni *sana* morale, è dominata dall'istinto di vita, — un comandamento qualunque della vita è ripieno da un determinato canone di « ordini » e di « divieti », un impaccio od una inimicizia qualsiasi, sul dominio vitale, è messa così da parte. La morale *anti-naturale*, cioè ogni morale che è stata fino al presente insegnata, venerata e predicata, si dirige, al contrario, precisamente contro gli istinti vitali, — essa è una *condanna*, talvolta segreta, talvolta chiassosa e sfrontata, di quegli istinti. Allor-

Guardo la mia opera
sotto l'ottica della vita comune
Ebbene che ne dico? La mia opera è contro corrente
un controsenso

chè dice: « Dio guarda i cuori », essa dice *no* alle aspirazioni interiori e superiori della vita e considera Dio come il *nemico della vita*... Il santo che piace a Dio è il castrato ideale... La vita finisce ove comincia il « Regno di Dio »...

5.

Ammettendo che si sia compreso ciò che vi è di sacrilego in un simile sollevamento contro la vita, tanto che è divenuto sacrosanto nella morale cristiana, per ciò stesso si sarà fortunatamente compreso un'altra cosa ancora: ciò che vi è di inutile, di artificiale, di assurdo, di *menzognero* in un simile sollevamento. Una condanna della vita da parte del vivente non è finalmente che il sintomo di una specie di vita determinata: senza domandarsi in alcun modo se ciò è a torto od a ragione. Bisognerebbe prendere posizione *al difuori* della vita, e d'altra parte conoscerla tanto bene quanto uno che l'ha attraversata, quanto molti ed anche tutti coloro che vi sono passati, per non poter toccare che al problema del *valore* della vita: sono queste delle ragioni sufficienti per comprendere che questo problema è al difuori della nostra portata. Se noi parliamo del valore, noi parliamo sotto l'ispirazione, sotto l'ottica della vita: la vita essa stessa ci forza a determinare dei valori, la vita essa stessa evolve per causa nostra allorchè noi determiniamo dei valori... Ne consegue che ogni *morale contro natura* che considera Dio come l'idea contraria, come la condan-

na della vita, non è in realtà che una valutazione della vita, — di *quale* vita? di *quale* specie di vita? Ma io ho già dato la mia risposta: della vita discendente, indebolita, stancata, condannata. La morale, come è stata intesa fino ad oggi, — come è stata formulata ultimamente da Schopenhauer, come « negazione della volontà di vivere » — questa morale è lo stesso *istinto di decadenza,* il quale si trasforma in imperativo: essa dice: « *vai alla tua perdita!* » — essa è il giudizio di coloro che sono già stati giudicati...

6.

Consideriamo infine quale ingenuità vi è nel dire: « L'uomo dovrebbe esser fatto di tale natura! » La realtà ci mostra una meravigliosa ricchezza di tipi, una esuberanza nella varietà e nella profusione delle forme: e non importa niente che un qualsiasi pietoso moralista da quadrivio venga a dirci: « No! l'uomo *dovrebbe* esser fatto diversamente »... Egli sa pure *come* dovrebbe essere, quel povero diavolo di bacchettone, egli fa il suo proprio ritratto su per i muri e dice « *Ecce Homo!* »... — Anche quando il moralista non si rivolge che all'individuo per dirgli: « È così che tu devi essere! », egli non cessa di rendersi ridicolo. L'individuo, quale che sia la maniera di considerarlo, fa parte della fatalità, è egli una legge di più, una necessità di più per tutto ciò che è da venire. Dirgli: « Cambia la tua natura! », sarebbe augurarsi la trasformazione di tutto, anche una trasfor-

mazione in dietro... E veramente, vi sono stati dei moralisti conseguenti i quali volevano che gli uomini fossero diversi, cioè virtuosi, volevano gli uomini a loro immagine, all'immagine dei bacchettoni: è perciò ch'essi hanno *negato* il mondo. Niente piccola follìa! Niente maniera modesta d'immodestia... La morale, per poco ch'essa *condanni*, è, per se stessa e *non* in riguardo alla vita, un errore specifico che non bisogna prendere pietosamente, una *idiosincrasia* di *degenerati* che ha fatto immensamente del male!.... Noialtri immoralisti, al contrario, abbiamo largamente aperto il nostro cuore ad ogni specie di comprensione, d'intelligibilità e di *approvazione*. Noi non neghiamo facilmente, non poniamo il nostro onore nell'essere *affermatori*. I nostri occhi si sono aperti sempre più per questa economia che ha bisogno e che sa servirsi di tutto ciò che la santa irragionevolezza, la ragione *morbosa* del prete rispetta, per quella economia nella legge vitale che trae il proprio vantaggio anche dai più ripugnanti esemplari di bacchettoni, di preti e di padri la Virtù, — *quali* vantaggi? — Ma noi stessi, noialtri immoralisti, siamo qui una vivente risposta...

I QUATTRO GRANDI ERRORI.

1.

Errore della confusione tra la causa e l'effetto. — Non vi è errore più pericoloso di quello di confondere *l'effetto con la causa*: io chiamo ciò la vera perversione della ragione. Nondimeno questo errore fa parte delle più antiche e delle più recenti abitudini dell'umanità: esso è anche santificato tra di noi, esso si chiama « religione » e « morale ». *Ogni* proposizione che formula la religione e la morale contiene questo errore; i preti ed i legislatori morali sono i promotori di questa perversione della ragione. Cito un esempio. Tutti conoscono il libro del celebre Cornaro ove l'autore raccomanda la sua dieta ristretta, come ricetta di una vita lunga e felice — e altrettanto virtuosa. Ben pochi libri sono stati tanto letti, ed oggi ancora, in Inghilterra, se ne stampano ogni anno molte migliaia di copie. Io sono persuaso che nessun libro (eccettuato la Bibbia, ben inteso) non ha mai fatto altrettanto male, non ha mai *accorciato* tante esistenze quanto quello strano libello il quale parte del resto da una buona intenzione. La ragione è nella con-

fusione fra l'effetto e la causa. Quel bravo Italiano vedeva nella sua dieta la *causa* della sua longevità: mentre che la condizione prima per vivere lungamente, la straordinaria lentezza nell'assimilazione e la disassimilazione, la debole consumazione delle materie nutritive, in realtà erano la causa della sua dieta. Egli non era libero di mangiare molto o poco, la sua frugalità *non* dipendeva dal suo « libero arbitrio »: mangiando di più egli cadeva ammalato. Non solo colui che non è un pesce fa bene a mangiare sufficientemente, ma egli ne ha bisogno assolutamente. Un sapiente dei *nostri* giorni, con la rapida sua consumazione di forza nervosa, al *regime* di Cornaro, si rovinerebbe totalmente. *Credo experto.*

2.

La formula generale che serve di base ad ogni religione e ad ogni morale si esprime così: « Fai tale o tal altra cosa — allora tu sarai felice! Nell'altro caso... » Ogni morale, ogni religione *non è* che questo imperativo — io lo chiamo il grande peccato della ragione, l'*immortale irragionevolezza*. Nella mia bocca quella formula si trasforma nel suo contrario — primo esempio della mia « trasmutazione di tutti i valori »: un uomo ben costituito, un « uomo felice » farà *forzatamente* certe azioni e temerà istintivamente di commetterne altre, riportandosi al sentimento dell'ordine ch'egli rappresenta fisiologicamente nei suoi rapporti con gli uomini e le cose. Per esprimermi con

una formula: la sua virtù è la *conseguenza* della sua felicità... Una lunga vita, una numerosa posterità, *non sono* la ricompensa della virtù; la virtù stessa, al contrario è quel rallentamento nella assimilazione e disassimilazione che, tra le altre conseguenze, ha pure quelle della longevità e della posterità numerosa, in una parola quel che si chiama il « Cornarismo ». — La Chiesa e la morale dicono: « Il vizio e il lusso fanno perire una razza o un popolo ». Per contro la mia ragione *ristabilita* afferma: « Allorchè un popolo perisce, degenera fisiologicamente, i vizi e il lusso (cioè il bisogno di eccitanti sempre più forti e sempre più frequenti, come li conoscono tutte le nature esaurite) ne sono la conseguenza. Quel giovanotto impallidisce e avvizzisce innanzi tempo. I suoi amici dicono: tale o tal altra malattia ne è la causa. Io rispondo: il fatto di esser caduto malato, di non aver potuto resistere alla malattia è già la conseguenza di una vita impoverita, di un esaurimento ereditario. I lettori di giornali dicono: un partito si rovina a causa di tale o tal altro errore. La mia superiore politica risponde: un partito che commette tale o tal altro errore è agli estremi: esso non possiede più la propria istintiva sicurezza. In un modo o nell'altro, ogni errore è la conseguenza di una degenerescenza dell'istinto, di una degenerazione della volontà: con ciò quasi si definisce ciò che è *cattivo*. Tutto ciò che è *buono* proviene dall'istinto — ed è per conseguenza leggero, necessario, libero. La pena è una obbiezione, il dio si differenzia dall'eroe per il suo tipo (nel mio linguaggio: i piedi leggeri sono il primo attributo della divinità).

7678.79

3.

Errore di una falsa causalità. — In ogni tempo si è creduto di sapere ciò che è una causa: ma dove prendiamo noi il nostro sapere, o piuttosto la fede nel nostro sapere? Dal dominio di quei celebri « fatti interiori », di cui nessuno, fino ad oggi, non si è trovato effettivo. Noi credevamo essere noi stessi in causa nell'atto di volontà, in ciò almeno noi pensavamo prendere la causalità *sul fatto*. Ugualmente non si dubitava che occorre cercare tutti gli antecedenti di una azione nella coscienza, e che cercandoli si troverebbero — come « motivi »: — poichè altrimenti non si sarebbe stati nè liberi nè responsabili di quella azione. E in fine chi dunque avrebbe messo in dubbio il fatto che un pensiero è occasionato, che sono « io » che sono la causa del pensiero?...

Di questi « tre fatti interiori » per cui la causalità sembrava garantirsi, il primo ed il più convincente, è la *volontà considerata come causa;* la concezione di una coscienza (« spirito ») come causa, e più tardi ancora quella dell'io (del « soggetto ») come causa non sono venute che dopo, allorchè, per la volontà, la causalità era già posta come dato, come *empirismo*... Da allora noi ci siamo ravveduti. Oggigiorno noi non crediamo più una parola di tutto ciò. Il « mondo interiore » è pieno di miraggi e di luci ingannatrici: la volontà è uno di codesti miraggi. La volontà non mette più in movimento, dunque essa non spiega neanche più, — essa non fa che accompagnare gli avvenimenti,

Così quelli fantasia non è responsabile
Egli non è causa della sua condotta...
La sua volontà è mossa dall'istinto

essa può anche mancare. Ciò che si chiama un «motivo»: altro errore. Non è che un superficiale fenomeno della coscienza, un lato dell'azione che nasconde gli *antecedenti* dell'azione molto meglio che non li rappresenti. E se noi volessimo parlare dell'io! L'io è diventato una leggenda, una finzione, un gioco di parole: ciò ha completamente cessato di pensare, di sentire e di volere!... Cosa ne consegue? Non vi sono affatto cause intellettuali! Tutto il preteso empirismo inventato per ciò se n'è andato al diavolo! *Ecco* ciò che ne consegue. E noi avevamo fatto un amabile abuso di questo «empirismo», partendo da ciò noi avevamo *creato* il mondo, come mondo delle cause, come mondo della volontà, come mondo degli spiriti. È là che la più antica psicologia, quella che ha durato più lungamente, è stata all'opera, non ha fatto assolutamente altra cosa: ogni avvenimento le era azione, ogni azione conseguenza di una volontà; il mondo divenne per essa una molteplicità di principii agenti, un principio agente (un «soggetto») sostituentesi ad ogni avvenimento. L'uomo ha proiettato al difuori di sè i suoi tre «fatti interiori», ciò in cui fermamente credeva, la volontà, lo spirito, l'io, — egli dedusse d'apprima la nozione dell'essere dalla nozione dell'io, ha supposto le «cose» come esistenti a sua immagine, secondo la sua nozione dell'io in tanto che causa. Cosa c'è di sorprendente se più egli non ha fatto che ritrovare sempre, nelle cose, *ciò ch'egli aveva in esse messo*? La cosa essa stessa, per ripeterlo ancora, la nozione della cosa, non è che un riflesso della credenza all'io in tanto che causa... Ed anche il

vostro atomo, signori meccanisti e fisici, quanta psicologia rudimentale contiene ancora! Per non parlare affatto della « cosa in sè », dell'*horrendum pudendum* dei metafisici! L'errore dello spirito come causa confuso con la realtà! Considerato come impero della realtà! E denominato *Dio!*

4.

Errore delle cause immaginarie. — Per prendere il sogno come punto di partenza: ad una determinata sensazione, per esempio quella che produce la lontana detonazione di un cannone, si sostituisce immediatamente dopo una causa (sovente un piccolo romanzo completo di cui la persona che sogna è l'eroe). La sensazione si prolunga durante quel tempo, come in una risonanza, attende in qualche modo fino a che l'istinto di causalità le permetta di porsi al primo piano, non più ormai come un caso, ma come la « ragione » di un fatto. La cannonata si presenta in una maniera *causale*, in un apparente rovesciamento del tempo. Ciò che non viene che dopo, la motivazione, sembra arrivare prima, sovente con cento dettagli che passano come in un lampo, il colpo *segue*... Cosa è successo? Le rappresentazioni che *producono* un certo stato di fatto sono state male interpretate come le cause di quello stato di fatto. In realtà noi facciamo lo stesso quando siamo svegli. La maggior parte dei nostri sentimenti generali — ogni specie d'inciampo, di oppressione, di tensione, di esplosione nel gioco

degli organi, particolarmente lo stato del nervo simpatico — provocano il nostro istinto di causalità: noi vogliamo avere una *ragione* per trovarci in *tale* o tal altro stato, per star bene o male. Non ci basta mai il constatare semplicemente il fatto che noi stiamo in uno o in un altro modo: non accettiamo codesto fatto, non ne prendiamo *coscienza* — che quando gli abbiamo dato una specie di motivazione. La memoria che, in simili casi, entra in funzione senza che noi ne abbiamo coscienza, introduce degli stati anteriori dello stesso ordine e le interpretazioni causali che vi si congiungono, e *in nessun modo* la loro vera causalità. È vero d'altra parte che anche la memoria cagiona credenza che le rappresentazioni, che i fenomeni di coscienza accompagnatori sono stati le cause. Così si forma l'*abitudine* di una certa interpretazione delle cause che, in realtà, ne impaccia e ne esclude la *ricerca* stessa.

interpretaz a rovescio

5.

Spiegazione psicologica di questo fatto. — Ricondurre qualche cosa di sconosciuto a qualcosa di conosciuto solleva, tranquillizza e soddisfa lo spirito, procurando inoltre un sentimento di potenza. Lo sconosciuto comporta il pericolo, l'inquietudine, la preoccupazione — il primo istinto porta a *sopprimere* quella penosa situazione. Primo principio: una qualunque spiegazione è preferibile alla mancanza di spiegazione. Siccome in fondo non si tratta che di sbaraz-

Cfr Guastella

zarsi di rappresentazioni angoscianti, non si guarda troppo per il sottile per trovare i mezzi di arrivarvi: la prima immagine con cui lo sconosciuto si dichiari conosciuto fa tanto bene che la si « tiene per vera ». Prova del *piacere* (« della forza ») come criterium della verità. L'istinto di causa dipende dunque dal sentimento della paura che lo produce. Il « perchè », fintanto che è possibile, non domanda l'indicazione di una causa per amore di essa stessa, ma piuttosto una *specie di causa,* una causa che calma, libera e solleva. La prima conseguenza è che si fissa come causa qualche cosa *di già* conosciuto, di vissuto, qualche cosa che è iscritto nella memoria. Il nuovo, l'imprevisto, lo strano è escluso dalle cause possibili. Non si cerca dunque soltanto di trovare una spiegazione alla causa, ma si *sceglie* e si *preferisce* una particolare specie di spiegazioni, quella che allontana più rapidamente e più sovente il sentimento dello strano, del nuovo, dell'imprevisto, — le spiegazioni più *ordinarie.* Cosa ne consegue? Una valutazione delle cause s'impone sempre più, si concentra in sistema e finisce per *predominare* in modo da escludere semplicemente *altre* cause ed *altre* spiegazioni. Il banchiere pensa immediatamente all'« affare », il cristiano al « peccato », la fanciulla al suo amore.

richiede una causa conosciuta

6.

Tutto il dominio della morale e della religione deve essere ricondotto a questa idea delle cause immaginarie. — « Spiegazione » dei sentimenti generali *sgra-*

devoli. Quei sentimenti dipendono dagli esseri che sono nostri nemici (i cattivi spiriti: è il caso più celebre, le isteriche che si prendono per delle streghe). Essi dipendono dall'idea di punizione, di riscatto per qualche cosa che noi non avremmo dovuto fare, che noi non avremmo dovuto essere (idea generalizzata da Schopenhauer, sotto una forma impudente, in una proposizione in cui la morale apparisce tal quale è, come vera avvelenatrice e calunniatrice della vita: « Ogni grande dolore, sia esso fisico o morale, enuncia ciò che ci meritiamo: giacchè esso non potrebbe impadronirsi di noi se non lo mèritassimo ». *Mondo come volontà e come rappresentazione*, II, 666). Essi dipendono infine da azioni irriflessive che hanno delle disgraziate conseguenze (le passioni, i sensi considerati come cause, come colpevoli; le calamità fisiologiche convertite in punizioni « meritate » con l'aiuto di altre calamità). — « Spiegazione » dei sentimenti generali *gradevoli*. — Essi dipendono dalla fiducia in Dio. Dipendono dal sentimento delle buone azioni (ciò che si chiama la « coscienza tranquilla », uno stato fisiologico che somiglia, qualche volta fino a sbagliarlo, ad una buona digestione). Essi dipendono dal felice esito di certe imprese (— falsa conclusione ingenua, giacchè l'esito felice di una impresa non procura affatto dei sentimenti generali gradevoli ad un ipocondriaco o ad un Pascal). Dipendono essi dalla fede, dalla speranza e dalla carità (le virtù cristiane). In realtà tutte queste pretese spiegazioni sono le conseguenze di stati di piacere o di dispiacere, trascritti in qualche modo in un linguaggio errato: si è in istato di sperare *poichè*

il sentimento fisiologico dominante è di nuovo forte ed abbondante; si ha confidenza in Dio, *poichè* il sentimento della pienezza e della forza vi procura del riposo. — La morale e la religione appartengono interamente alla *psicologia dell'errore*: in ogni caso particolare si confonde la causa e l'effetto, oppure la verità con l'effetto di ciò che si *considera* come verità, oppure ancora una condizione della coscienza con la causalità di questa condizione.

7.

Errore del libero arbitrio. — Oggi non ci rimane più alcuna specie di compassione con l'idea del « libero arbitrio »: noi sappiamo troppo bene ciò che è, l'azione teologica più mal famata che vi sia, per rendere l'umanità « responsabile » alla maniera dei teologi, il che vuol dire: *per rendere l'umanità dipendente dai teologi*... Io qui non faccio che dare la psicologia di questa tendenza a voler rendere responsabili. — Dovunque si cercano delle responsabilità, è generalmente l'istinto di *punire* e *giudicare* che è in opera. Si è liberato il divenire della sua innocenza, allorchè si riconduce uno stato di fatto qualunque alla volontà, a delle intenzioni, a degli atti di responsabilità: la dottrina della volontà è stata principalmente inventata allo scopo di punire, cioè *con l'intenzione di trovare il colpevole*. — Tutta l'antica psicologia, la psicologia della volontà non esiste altro che perchè i suoi inventori, i preti, capi delle antiche comunità,

vollero crearsi il *diritto* d'infliggere una pena, o piuttosto perchè essi vollero creare questo diritto per Iddio... Gli uomini sono stati considerati come « liberi », per poter essere giudicati e puniti, — per poter essere *colpevoli*: per conseguenza ogni azione doveva essere considerata come voluta, l'origine di ogni azione come trovantesi nella coscienza (— per il che il falso monetario *in psychologis, per principio,* era fatto principio della psicologia stessa...). Oggi che siamo entrati nella corrente *contraria,* mentre che noialtri immoralisti cerchiamo, con tutte le nostre forze, di fare sparire di nuovo dal mondo l'idea di colpabilità e di punizione, come pure a ripulirne la psicologia, la storia, la natura, le istituzioni e le sanzioni sociali, a i nostri occhi non vi è altra opposizione più radicale di quella dei teologi i quali continuano, con l'idea del « mondo morale », a infestare l'innocenza del divenire, con il « peccato » e la « pena ». Il cristianesimo è una metafisica da carnefici...

8.

Cos'è che può unicamente essere la nostra dottrina? — Che nessuno *dia* all'uomo le sue qualità, nè Dio, nè la società, nè i suoi parenti e i suoi antenati, nè *lui stesso* (il non senso dell'« idea , confutato in ultimo luogo, è stato insegnato, sotto il nome di « libertà intelligibile», da Kant e forse già da Platone). *Nessuno* è responsabile del fatto che l'uomo esiste, che è conformato in tale e tal altra maniera, che si trova

in tali condizioni, in tale ambiente. La fatalità del suo essere non va separata dalla fatalità di tutto ciò che fu e di tutto ciò che sarà. L'uomo *non* è la conseguenza di una propria intenzione, di una volontà, di uno scopo; non si fa con lui un saggio per raggiungere un « ideale di umanità », un « ideale di felicità », oppure un « ideale di moralità », — è assurdo il voler far *deviare* il suo essere verso uno scopo qualunque. *Noi* abbiamo inventato l'idea di « scopo »: nella realtà lo « scopo » manca... Si è necessari, si è un frammento di destino, si fa parte del tutto, si è nel tutto, — no vi è niente che potrebbe giudicare, misurare, comparare, condannare la nostra esistenza, giacchè ciò equivarrebbe giudicare, misurare, comparare e condannare tutto... *Ma non esiste niente all'infuori del tutto!* — Nessuno può più esser reso responsabile, le categorie dell'essere non possono più essere ricondotte ad una causa prima, il mondo non è più una unità, nè come mondo sensibile, nè come « spirito »: — *ciò soltanto è la grande liberazione,* — con ciò l'*innocenza* del divenire è ristabilita.... L'idea di « Dio » fu fino al presente la più grande *obbiezione* contro l'esistenza... Noi neghiamo Dio, noi neghiamo la responsabilità in Dio: *con ciò* solamente noi salviamo il mondo.

COLORO CHE VOGLIONO RENDERE L'UMANITA' MIGLIORE.

I.

Si sa cosa io esigo dal filosofo: di porsi al di là del bene e del male, di porre al *disotto* di sè l'illusione del giudizio morale. Questa esigenza è il risultato di un esame che io ho formulato per la prima volta: io sono arrivato alla conclusione che *non esistono affatto fatti morali*. Il giudizio morale ha questo di comune col giudizio religioso, di credere a delle realtà che non esistono. La morale non è che una interpretazione di certi fenomeni, ma una interpretazione falsa. Il giudizio morale appartiene, proprio come il giudizio religioso, ad un grado dell'ignoranza in cui la nozione della realtà, la distinzione tra il reale e l'immaginario, ancora neanche esistono: in modo che, su di un simile grado, la « verità » non fa che designare delle cose che noi oggi chiamiamo « immaginazione ». Ecco perchè il giudizio morale non deve mai esser preso alla lettera: come tale sarebbe sempre un controsenso. Ma come *semiotica* rimane inapprezzabile: rivela, almeno per chi sa, le realtà le più preziose

sulle culture e i genî interiori che non *sapevano* abbastanza per « comprendersi » essi stessi. La morale non è che il linguaggio dei segni, una sintomatologia: bisogna già sapere *di cosa* si tratta per poter trarne profitto.

2.

Ecco provvisoriamente un primo esempio. In ogni tempo si è voluto « migliorare » gli uomini: è stato questo, innanzi tutto, che si è chiamato morale. Ma sotto questa stessa parola « morale » si nascondono le tendenze più differenti. L'*addomesticamento* della bestia umana, proprio altrettanto quanto l'*allevamento* di una determinata specie di uomini, è un « miglioramento »: questi termini zoologici esprimono soltanto delle realtà, — ma sono queste delle realtà delle quali il *miglioratore*-tipo, il prete, non sa assolutamente niente, — di cui non *vuol* saper niente... Chiamare « miglioramento » l'addomesticamento di un animale, è per le nostre orecchie quasi uno scherzo. Chissà cosa avviene nei serragli, ma io dubito molto che la bestia vi venga « migliorata ». La s'indebolisce, la si rende meno pericolosa, con il sentimento depressivo del timore, con il dolore e le ferite si rende la bestia *malata*. Non avviene altrimenti con l'uomo addomesticato che il prete ha reso « migliore ». Nei primi tempi del Medioevo, quando la chiesa era innanzitutto un serraglio, si faceva dovunque la caccia ai begli esemplari della « bestia bionda », — si « miglioravano » per

dovremmo addomesticarci

esempio i nobili Germani. Ma quale era dopo ciò l'aspetto di uno di quei Germani reso « migliore » ed attirato in un convento? Egli aveva l'aria di una caricatura dell'uomo, di un aborto: se ne era fatto un « peccatore », era in gabbia, lo si era rinchiuso in mezzo a delle idee fra le più spaventevoli... Rannicchiato, malato, miserabile, egli ora rimproverava sè stesso; era pieno d'odio contro gli istinti della vita, pieno di diffidenza verso tutto ciò che era ancor forte e felice. In una parola, egli era « cristiano »... — Per parlare fisiologicamente: nella lotta con la bestia, rendere malato è *forse* il solo mezzo d'indebolire. È ciò che ha compreso la Chiesa: essa ha *pervertito* l'uomo, essa l'ha indebolito, — ma ha rivendicato il vantaggio di averlo reso « migliore ».

3.

Prendiamo l'altro caso di ciò che si chiama la morale, il caso dell'*allevamento* di una certa specie. L'esempio più grandioso è dato dalla morale indiana, dalla « legge di Manu » la quale riceve la sanzione di una religione. Qui si pone il problema di non elevare meno di quattro razze alla volta. Una razza sacerdotale, una razza guerriera, una razza di mercanti e di agricoltori, e infine una razza di servitori, i Sudra. È visibile che qui non siamo più in mezzo a domatori di animali: una specie di uomini cento volte più dolce e più ragionevole è la condizione prima per arrivare a concepire il piano di un simile allevamento. Si re-

spira più liberamente allorchè si passa dall'atmosfera cristiana, atmosfera da ospedale e da prigione, in quel mondo più sano, più alto e più *largo*. Come è povero il Nuovo Testamento di fianco a Manu, e che cattivo odore! — Ma questa organizzazione, essa pure, aveva bisogno di essere *terribile*, questa volta non nella lotta con la bestia, ma con l'idea contraria della bestia, con l'uomo che non si lascia allevare, l'uomo del miscuglio incoerente, lo Ciandala. E ancora essa non ha trovato altro mezzo per disarmralo e per indebolirlo, che di renderlo *malato*, — era la lotta con il « più gran numero ». Forse non c'è niente che sia così contrario al nostro sentimento, quanto *questa* misura di sicurezza della morale indiana. Per esempio il terzo editto (*Avadana-Sastra I*), quello dei « legumi impuri », ordina che la sola nutrizione permessa ai Ciandala sia l'aglio e la cipolla, attesochè la santa scrittura proibisce di dar loro del grano e dei frutti che contengono dei grani, e che essa li priva di acqua e di fuoco. Lo stesso editto dichiara che l'acqua di cui essi hanno bisogno non può essere presa nè dai fiumi nè dalle sorgenti, nè dagli stagni, ma solamente ai bordi dei pantani e delle buche lasciate nel suolo dalle impronte dei piedi degli animali. È pure loro interdetto di lavare la propria biancheria, e di *lavarsi essi stessi*, perchè l'acqua che è loro concessa per grazia, non può servire che ad estinguere la loro sete. Infine esisteva ancora una proibizione alle donne Sudra, di assistere le donne Ciandala nei dolori del parto, e, per queste ultime, di assistersi mutualmente... Il risultato di una simile polizia sanitaria non doveva mancare di manifestarsi:

epidemie mortali, malattie sessuali spaventevoli, e, come resultato, daccapo la « legge del coltello », ordinante la circoncisione per i fanciulli maschi, e l'ablazione delle piccole labbra per i bambini femmine. — Manu stesso diceva: « I Ciandala sono il frutto dell'adulterio, dell'incesto e del delitto (è questa la *necessaria* conseguenza dell'idea di allevamento). Essi non devono avere per vestito che gli stracci tolti ai cadaveri, per vasellame dei cocci, per ornamento delle vecchie terraglie, e i cattivi spiriti per oggetti del loro culto; essi devono poi errare da un luogo all'altro, senza riposo. È proibito loro di scrivere da sinistra a destra e di servirsi della mano destra per scrivere, l'uso della mano destra e della scrittura da sinistra a destra essendo riservate alla gente *virtuosa*, alla gente di razza ».

4.

Queste prescrizioni sono assai istruttive: noi vediamo in esse l'umanità *ariana* assolutamente pura, assolutamente primitiva, — noi vediamo che l'idea di « puro sangue » è il contrario di un'idea inoffensiva. D'altra parte s'intravvede chiaramente in *qual* popolo essa è diventata religione, è divenuta *genio*... Considerati da questo punto di vista, gli Evangeli sono un documento di primo ordine, e più ancora il libro di Enoc. Il cristianesimo, nato dalle radici giudaiche, intelligibile solamente come una pianta di quel suolo, rappresenta il *movimento di opposizione* contro ogni morale di allevamento, della razza e del privilegio: — esso è la reli-

gione *antiariana* per eccellenza: il cristianesimo, la trasmutazione di tutti i valori ariani, la vittoria delle valutazioni Ciandala, l'evangelo dei poveri e degli umili proclamato, l'insurrezione generale di tutti gli oppressi, dei mancati, dei diseredati, la loro insurrezione contro la « razza », — l'immortale vendetta dei Ciandala diventa *religione dell'amore*...

5.

La morale dell'*allevamento* e la morale dell'*addomesticamento* si valgono assolutamente per i mezzi di cui esse si servono per arrivare ai loro fini: noi possiamo stabilire per prima regola che per *fare* della morale, bisogna assolutamente avere la volontà del contrario. È questo il grande, l'inquietante problema che ho perseguito più lungamente: la psicologia di coloro che vogliono rendere l'umanità « migliore ».

Un piccolo fatto in fondo assai modesto, quello della *pia fraus*, mi aprì la prima porta verso questo problema: la *pia fraus* fu l'eredità di tutti i filosofi, di tutti i preti che vollero rendere l'umanità « migliore ». Nè Manu, nè Platone, nè Confucio, nè i maestri ebrei e cristiani hanno mai dubitato del loro diritto alla menzogna. Essi non hanno neppure dubitato *di altri diritti ancora*... Se si volesse esprimersi in formula, si potrebbe dire: tutti i mezzi con i quali fino ad ora l'umanità dovrebbe essere resa più morale erano fondamentalmente *immorali*.

CIO' CHE I TEDESCHI SONO IN PROCINTO DI PERDERE.

1.

Non basta oggi tra i Tedeschi aver dello spirito: bisogna ancora prenderne, *arrogarsi* dello spirito....

Io forse conosco i Tedeschi ed ho forse il diritto di dir loro qualche verità. — La nuova Germania rappresenta una forte dose di capacità ereditate ed acquisite, in modo che, durante un certo tempo, essa può dispensare largamente il suo tesoro di forze accumulate. Non è un'alta cultura che domina insieme ad essa, meno ancora un gusto delicato, una nobile « bellezza » degli istinti; ma sono delle virtù più *virili* di quelle che potrebbe offrire un altro paese di Europa. Molto buon coraggio e rispetto di sè stesso, molta sicurezza nelle relazioni e nella reciprocità dei doveri, molta attività e tolleranza, ed una ereditaria sobrietà che ha bisogno di stimolo piuttosto che di ostacolo. Aggiungo che qui si obbedisce ancora senza che l'obbedienza umilii... e nessuno disprezza il suo avversario...

Si vede che io non cerco di meglio che rendere giustizia ai Tedeschi: in ciò non vorrei mancare a me

stesso — bisogna dunque che io faccia loro le mie obbiezioni. Costa molto arrivare al potere: il potere abbrutisce... I Tedeschi, una volta erano chiamati un popolo di pensatori: io mi domando se, così in generale, essi ancor oggi pensano. I Tedeschi ora si annoiano dello spirito, i Tedeschi diffidano ora dello spirito. La politica divora tutto quanto di serio si potrebbe mettere nelle cose veramente spirituali. « La Germania, la Germania innanzitutto! », — io temo molto che questo sia stata la fine della filosofia tedesca... « Vi sono dei filosofi tedeschi? vi sono dei poeti tedeschi? vi sono dei *buoni* libri tedeschi? » — Tali son le domande che all'estero mi si fanno. Io arrossisco, ma con la bravura che mi appartiene, anche nei casi disperati, rispondo: « Sì, *Bismarck!* » Avevo dunque il diritto di confessare quali libri hanno letto oggi?... Maledetto istinto della mediocrità!

2.

— Ciò che *potrebbe* essere lo spirito tedesco, chi sopra ciò non ha già fatto delle riflessioni profondamente dolorose! Ma questo popolo si è abbrutito largamente da quasi mille anni: in nessun luogo si è abusato con maggior depravazione dei due grandi narcotici europei, l'alcool e il cristianesimo. Recentemente, se ne è aggiunto pur anche un terzo, il quale da solo basterebbe per compiere la rovina di ogni sottile ed ardita mobilità dello spirito; voglio dire della musica, della nostra musica tedesca, melmosa e impantanata. Vi è

tanta pesantezza malinconica, tanta paralisi, tanta umidità, tanta affettazione, quanto vi è di birra nella intelligenza tedesca! Com'è possibile che dei giovani i quali votano la loro esistenza agli scopi più spirituali, non sentano in essi il primo istinto della spiritualità, *l'istinto di conservazione dello spirito*, e ch'essi bevano della birra?... L'alcoolismo della gioventù istruita non è forse ancora un enigma in rapporto al loro sapere — anche senza spirito si può essere un gran sapiente —, ma, per un altro riguardo, rimane un problema. Dove non si troverebbe quella dolce degenerescenza che produce la birra nello spirito? In un caso rimasto quasi celebre, io una volta ho messo il dito sopra una simile piaga, la degenerescenza del nostro primo libero pensatore tedesco, il prudente David Strauss, divenuto l'autore di un evangelo di birreria e di una « nuova fede »... Non è invano ch'egli fece all'« amabile bruna » (la birra) la sua dedica in versi: — Fedele fino alla morte...

3.

Ho parlato dello spirito tedesco: ho detto ch'esso diventava più grossolano, più piatto. È abbastanza? — In fondo, è ben altro che mi spaventa; com'è che la serietà tedesca, la profondità tedesca, la *passione* tedesca per le cose dello spirito vanno sempre diminuendo. Il *pathos* si è trasformato e non soltanto l'intellettualità. Di tanto in tanto mi accade di avvicinare delle università tedesche: quale atmosfera regna tra quei sapienti, quale spiritualità vuota, soddisfatta e intiepidita! Ci s'ingannerebbe profondamente se mi si voles-

se obbiettare qui la scienza tedesca — e sarebbe anche una prova che non si è letto una linea di ciò che ho scritto. Da diciotto anni, io non mi sono stancato di mettere in evidenza l'influenza *deprimente* del nostro attuale scientifismo sullo spirito. La dura schiavitù a cui condanna ogni individuo l'immensa distesa della scienza è una delle ragioni principali per cui delle nature dalle qualità più piene, più ricche, più *profonde*, non trovano più educazione ed *educatori* che siano loro conformi. Niente fa più soffrire la nostra cultura quanto questa abbondanza di facchini pretenziosi e di umanità frammentarie; le nostre università sono, *malgrado esse*, le vere serre calde per questo genere di deperimento dello spirito nel suo istinto. E tutta l'Europa comincia già a rendersene conto; la grande politica non inganna nessuno... La Germania è sempre più considerata il *paese piatto* dell'Europa. Io sono ancora alla ricerca di un Tedesco con il quale possa essere serio a mio modo, — e quanto più con chi oserei essere allegro!

Crepuscolo degli Idoli: oh, chi comprenderebbe oggi con quale serietà un filosofo si riposa qui! La serenità, è ciò che vi è di più incomprensibile in noi...

4.

Vediamo la questione dall'altra sua faccia: non è soltanto evidente che la cultura tedesca è in decadenza, ma anche le ragioni sufficienti perchè ciò avvenga non mancano. In fin dei conti nessuno può spendere di più di quello che ha: avviene così tanto per gli in-

dividui che per i popoli. Se ci si prodiga per la potenza, la grande politica, l'economia, il commercio internazionale, il parlamentarismo, gli interessi militari, — se si dissipa da *questo* lato la dose di ragione, di serietà, di volontà, di dominio di sè che si possiede, l'altro lato ne risentirà. La Cultura e lo Stato — che non ci si inganni — sono antagonisti: « Stato civilizzato », non è che un'idea moderna. Uno vive dell'altro, uno prospera a detrimento dell'altro. Tutte le grandi epoche di cultura sono delle epoche di decadenza politica: ciò che è stato grande nel senso della cultura, è stato non politico, ed anche *anti-politico*... Il cuore di Goethe si è aperto dinanzi al fenomeno Napoleone; si è richiuso dinanzi alle « guerre d'indipendenza »... Nel momento in cui la Germania si eleva come grande potenza, la Francia guadagna una nuova importanza come *potenza di cultura*. Già ora, molta nuova serietà, molta nuova passione dello spirito è emigrata a Parigi; la questione del pessimismo, per esempio, la questione Wagner, quasi tutte le questioni psicologiche ed artistiche sono esaminate laggiù con maggiore finezza e profondità che in Germania — i Tedeschi sono anche *incapaci* di codesta specie di serietà.

Nella storia della cultura europea, l'ascesa dell'« Impero » significa innanzitutto una cosa: uno *spostamento del centro di gravità*. Ci se ne rende conto dappertutto: nella cosa principale, — ciò è sempre la cultura — i Tedeschi non son più presi in considerazione. Si domanda: Potete voi presentare, non fosse che un solo spirito di cui si possa tener calcolo in Europa? Uno spirito come il vostro Goethe, il vostro Hegel, il vostro

Heine, il vostro Schopenhauer, del quale si possa tener calcolo come di loro? — Che non vi sia più un solo filosofo tedesco, ecco la sorpresa senza limiti.

5.

Ciò che vi è di essenziale nell'insegnamento superiore in Germania si è perduto: lo *scopo* altrettanto che il *mezzo* che conduce allo scopo. Che l'educazione, la cultura stessa siano lo scopo — e non l'« Impero », — che per questo scopo occorrano degli *educatori,* — e *non* dei professori di liceo e dei sapienti di università, è ciò che si è dimenticato... Occorrerebbero degli educatori, essi stessi *educati,* degli spiriti superiori e nobili che si affermano ad ogni momento, con la parola e con il silenzio, degli esseri di una cultura matura ed addolcita, — e non dei tangheri sapienti che il liceo e l'università offrono oggi come « nutrici superiori ». Mancano gli educatori, astrazione fatta per le eccezioni delle eccezioni, condizione prima della educazione: *da ciò* l'abbassamento della cultura tedesca. — Il mio venerabile amico Giacobbe Burckhardt di Basilea è una di quelle eccezioni, rara tra tutte: è a lui in primo luogo che Basilea deve la sua predominanza in umanità. Ciò che infatti raggiungono le « scuole superiori » tedesche, è una brutale preparazione per rendere utilizzabile, *sfruttabile* per il servizio dello Stato, una legione di giovani con una minima perdita di tempo. « Educazione superiore » e *legione;* è ciò una contraddizione primordiale. Ogni educazione superiore non appartiene che alle eccezioni: bisogna essere privilegiati per aver diritto ad un privilegio così alto. Tutte

le cose grandi e belle non possono esser mai un bene comune: *pulchrum est paucorum hominum*. Cos'è che *provoca* l'abbassamento della cultura tedesca? Il fatto che l'« educazione superiore » non è più un *privilegio* — il democratismo della « cultura » diventa obbligatorio, *comune*. Non bisogna dimenticare che i privilegi del servizio militare forzano a questa esagerata frequenza delle scuole superiori, il che è la decadenza di quelle scuole. — Nella Germania attuale, nessuno ha più la libertà di dare ai suoi figli una educazione nobile: le nostre scuole « superiori » sono tutte stabilite secondo una ambigua mediocrità, con dei professori, dei programmi, un resultato. E dovunque regna una fretta indecente, come se qualcosa fosse trascurato quando il giovane non ha « finito » a ventitrè anni, quando egli non sa ancora rispondere a questa « questione essenziale »: quale carriera scegliere? Una specie superiore di uomini, sia detto con il vostro permesso, non ama le « carriere » — ed è precisamente perchè essa si sente chiamata... Essa ha il tempo, essa si prende il tempo, essa non pensa affatto a « finire » — a trent'anni si è, nel senso dell'alta cultura, un principiante, un bambino. I nostri licei rigurgitano, i nostri professori di liceo sovraccaricati e abbrutiti sono uno scandalo: per prendere questo stato di cose sotto la loro protezione, come han fatto recentemente i professori di Heidelberg, si hanno forse dei *motivi*, ma non si hanno affatto delle ragioni.

6.

— Io presento, per non uscire dalla mia abitudine di *affermare* e di non occuparmi delle obbiezioni e del-

le critiche che in un modo indiretto e involontario, io mostro subito i tre compiti per i quali ci occorre avere degli educatori. Bisogna imparare a vedere, bisogna imparare a pensare, bisogna imparare a *parlare* ed a *scrivere; in* queste tre cose lo scopo è una cultura nobile. — Imparare a vedere, abituare l'occhio al riposo, alla pazienza, abituarlo a lasciar venire le cose; rimettere il giudizio, imparare a ingannare e nascondere il caso particolare. È questa la *prima* preparazione per educare lo spirito. *Non* reagire immediatamente ad una seduzione, ma saper utilizzare gli istinti che inceppano e che isolano. Imparare a *vedere,* come l'intendo io, è in qualche modo ciò che il linguaggio corrente e non-filosofico chiama la volontà forte: l'essenziale, è precisamente di non « volere », di *poter* sospendere la decisione. Ogni atto anti-spirituale ed ogni volgarità riposano sull'incapacità di resistere ad una seduzione: ci si crede *obbligati* di reagire, si seguono tutti gli impulsi. In molti casi un tale obbligo è già la conseguenza di uno stato morboso, di uno stato di depressione, un sintomo di spossamento; poichè tutto ciò che la brutalità non filosofica chiama « vizio » non è che quella incapacità fisiologica di non reagire *affatto.* Un'applicazione di questo insegnamento della vista: allorchè si è *di coloro che imparano,* si diviene generalmente più lenti, più diffidenti, più resistenti. Si lascerà venire a sè ogni specie di cose straniere e *nuove* dapprima con una tranquilla ostilità, ritirando la mano. Avere tutte le porte aperte, mettersi come a stomaco vuoto dinanzi a tutti i piccoli fatti, esser sempre pronti

ad introdursi, a precipitarsi in ciò che è straniero, in una parola, questa moderna « obbiettività », è ciò che è di cattivo gusto, ciò manca di *nobiltà per eccellenza*.

7.

Imparare a *pensare*: nelle nostre scuole se n'è perduta completamente la nozione. Anche nelle università, anche tra i sapienti in filosofia propriamente detti, la logica, in quanto teoria, pratica e *mestiere*, comincia a sparire. Si leggano i libri tedeschi: non ci si ricorda più neanche da lontano che per pensare occorre una tecnica, un piano di studio, una volontà di padronanza, — che l'arte di pensare deve essere imparata, come la danza, come una specie di danza...

Chi tra i tedeschi conosce ancora per esperienza quel lieve fremito che fa passare in tutti i muscoli il piede leggero delle cose spirituali! La rigida balordaggine del gesto intellettuale, la mano *pesante* al tocco — ciò è tanto tedesco, che all'estero vien confuso con lo spirito tedesco in generale. Il Tedesco non ha tatto per le *sfumature*... Il fatto che i Tedeschi hanno soltanto potuto sopportare i loro filosofi, prima di tutti quel troncone delle idee, il più intisichito che vi sia mai stato, il *grande* Kant, dà una piccola idea dell'eleganza tedesca. — Non è possibile dedurre dall'*educazione nobile*, la *danza* sotto tutte le forme. Saper danzare con i piedi, con le idee, con le parole: occorre ch'io dica che è così necessario di saperlo con la *penna*, — che bisogna imparare a scrivere? — Ma a questo punto, per delle letture tedesche, io diverrei completamente un enigma...

OZIOSITA' INATTUALI.

I.

Le mie impossibilità. — Seneca: o il toreador della virtù. — Rousseau: o il ritorno alla natura *in impuris naturalibus*. — Schiller: o il Moral-Banditore von Soekkingen. — Dante: o la iena che fa dei versi nelle tombe. — Kant: o il *cant* come carattere intelligibile. — Victor Hugo: o il faro in riva al mare del non-senso. — Liszt: o la scuola della facilità dello stile corrente... dietro alle donne. — Giorgio Sand: o *lactea ubertas*, il che vuol dire la vacca lattifera del *bello stile*. — Michelet: o l'entusiasmo in maniche di camicia. — Carlyle: o il pessimismo per effetto di una cattiva digestione. — John Stuart Mill: o la luce che offende. — I fratelli De Goncourt: o i due Aiaci in lotta con Omero (Musica di Offenbach). — Zola: o « il piacere di puzzare ».

2.

Renan. — La teologia è la perversione della ragione per effetto *del peccato originale* (il cristianesimo). Ne è prova Renan, che non appena s'azzarda a un *sì* o a un *no* di ordine generale, sbaglia il colpo con una regolarità scrupolosa. Egli vorrebbe, per esempio unire strettamente la scienza e la nobiltà: ma la scienza fa parte della democrazia, questo è palpabile. Egli desidera rappresentare, non senza qualche ambizione, un'aristocrazia dello spirito: ma nello stesso tempo egli s'inginocchia davanti alla dottrina contraria: *il vangelo degli umili.* A che serve ogni libero pensiero, ogni modernità, ogni ironia, ogni flessibilità, quando, con le viscere, si è rimasti cristiani, cattolici, anzi preti? Renan possiede, proprio come un gesuita e un confessore, una certa facoltà inventiva nella seduzione; alla sua spiritualità non manca il largo sorriso bonario del pretume; come tutti i preti, egli non diventa pericoloso se non quando ama. Nessuno lo uguaglia nel suo modo di adorare: un modo di adorare che mette in pericolo la vita... Lo spirito di Renan, uno spirito che *irrita,* è una calamità di più per la povera Francia, ammalata nella propria volontà.

3.

Sainte-Beuve. — Non ha nulla che appartenga all'uomo; è pieno di piccolo odio contro tutti gli spiriti virili. Erra qua e là, raffinato, curioso, annoiato, in

ascolto; è un essere femminile, in fondo, con delle vendette da donna e delle sensualità da donna. Come psicologo, è un genio della maldicenza, inesauribile nei mezzi di collocarla. Nessuno sa come lui mescolare il veleno con l'elogio. I suoi istinti inferiori sono plebei e parenti del *risentimento* di Rousseau: dunque, egli è romantico, poichè sotto il romanticismo fa smorfie e sta in agguato l'istinto di vendetta di Rousseau. — Rivoluzionario ma abbastanza contenuto dal timore. Privo d'indipendenza davanti a tutto ciò che possiede della forza (l'opinione pubblica, l'Accademia, la Corte, senza eccettuare Port-Royal). Irritato contro tutto ciò che crede in sè stesso. Sufficientemente poeta e semi-donna per sentire ancora la potenza di ciò che è grande, ed incessantemente raggomitolato come il verme, che teme sempre gli si cammini addosso. Senza misura nella critica, senza punto d'appoggio e senza spina dorsale, parla spesso con la lingua del libertino cosmopolita, ma senza nemmeno avere il coraggio di confessare il suo libertinaggio. Privo di filosofia come storico, privo della potenza dello sguardo filosofico, rifiuta di giudicare, in tutte le questioni essenziali, facendosi una maschera con « l'obbiettività ». Assolutamente diverso è il suo atteggiamento di fronte alle cose nelle quali un gusto raffinato e duttile diventa giudice supremo. In tal caso egli ha veramente il coraggio ed il piacere di essere sè stesso; in tal caso è maestro. — Sotto certi aspetti, è un precursore di Baudelaire.

4.

L'imitazione di Gesù Cristo è uno dei libri che io non posso prendere in mano senza provare in me stesso una resistenza fisiologica: esso esala un *profumo* di eterno femminino, pel quale bisogna essere francese o wagneriano... Questo santo ha un modo di parlare dell'amore che rende curiose anche le parigine. — Mi si dice che il più avveduto dei gesuiti, Augusto Comte, che voleva condurre i francesi a Roma per la strada indiretta della scienza, s'ispirò a questo libro. — Lo credo: *la religione del cuore*...

5.

G. Eliot. — Essi si sono sbarazzati del Dio cristiano, e credono ora, tanto più, di dover esser ligi alla morale cristiana. È questa una deduzione inglese, e non vogliamo biasimarne le femmine morali alla Eliot. In Inghilterra, per la minima piccola emancipazione dalla teologia, bisogna atteggiarsi fino ad ispirare spavento, come fanatici della morale. Questo è laggiù un modo di far penitenza. Per noi, il caso è diverso. Se si rinuncia alla fede cristiana ci si toglie contemporaneamente il *diritto* alla morale cristiana. Ciò non va assolutamente da sè; bisogna incessantemente rimettere in luce questo punto, ad onta di codesti inglesi dallo spirito superficiale. Il cristianesimo è un sistema, un complesso di idee e di opinioni sulle cose. Se se

ne strappa un concetto essenziale, la fede in Dio, si spezza nello stesso tempo il tutto: non si tiene più fra le dita nulla di necessario. Il cristianesimo ammette che l'uomo non sappia, non *possa* sapere che cosa sia buono, che cosa sia cattivo per lui: crede in Dio, che solo lo sa. La morale cristiana è un comandamento; la sua origine è trascendente; essa è al di là di ogni critica, di ogni diritto alla critica; essa non contiene che la verità, ammettendo che Dio sia la verità; essa esiste e cade insieme con la fede in Dio. Se gl'inglesi credono infatti di sapere, *intuitivamente*, che cosa sia bene o male, se credono quindi di non aver bisogno del cristianesimo come garanzia della morale, ciò non è per se stesso che la conseguenza della sovranità dell'evoluzione cristiana e un'espressione della *forza* e della *profondità* di tale sovranità: cosicchè l'origine della morale inglese venne dimenticata; cosicchè l'estrema dipendenza del suo diritto di esistere non è più sentita. — Per l'inglese la Morale non è ancora un problema.

6.

George Sand. — Ho letto le prime *Lettere di un viaggiatore*. Come tutto ciò che trae origine da Rousseau, sono false, fittizie, tronfie, esagerate. Io non posso sopportare codesto stile da ricamo come nemmeno l'ambizione volgare che aspira ai sentimenti generosi. Ciò che, tuttavia, rimane di peggio, è la civetteria femminile con delle virilità, con dei modi da

monello maleducato. — Come dev'essere stata fredda, nondimeno, questa artista insopportabile! Ella si ricaricava come una pendola e scriveva... Fredda come Hugo, come Balzac, come tutti i Romantici non appena si sedevano al loro scrittoio. E con quanta presunzione doveva sdraiarsi, quella terribile *vacca da scrivere*, che aveva in sè qualche cosa di tedesco nel peggior senso della parola, come lo stesso Rousseau, suo maestro, la qual cosa certamente non sarebbe stata possibile se non in un tempo in cui il buon gusto francese andava alla deriva. — Ma Renan la venerava...

7.

Morale per psicologi. — Non fare affatto della psicologia da merciaiolo ambulante! Non mai osservare per osservare! È ciò che dà una falsa ottica, « un tic », qualche cosa di forzato che esagera volentieri. Vivere qualche cosa per volerla vivere — ciò non riesce bene. Non è *permesso*, durante l'avvento, di guardare dal suo proprio lato, ogni colpo d'occhio si muta allora in « cattivo occhio ». Un psicologo di nascita istintivamente si priva di guardare per vedere: lo stesso è pure per il pittore nato. Egli non lavora mai « secondo la natura », — egli si rimette al suo istinto, alla sua *camera oscura* per filtrare, per esprimere il « caso », la « natura », la « cosa vissuta »... Egli non ha coscienza che della *generalità*, della con-

clusione, della resultante: non conosce quelle arbitrarie deduzioni del caso particolare. Quale resultato si ottiene allorchè si agisce diversamente? Quando, per esempio, alla maniera dei *romanzieri* parigini, si fa della grande e della piccola psicologia da merciaioli? Si espia in qualche modo la realtà, si riporta tutte le sere una manciata di curiosità... Ma considerate dunque cosa ne risulta — un ammasso di sgarbi, tutt'al più un mosaico, in ogni caso qualcosa di sovraccaricato, di mobile, di stonato. I Goncourt in questo genere raggiungono ciò che vi è di peggio. Essi non mettono tre frasi una accanto all'altra che non facciano male all'occhio del *psicologo*. — La natura, valutata dal punto di vista artistico, non è un modello. Essa esagera, deforma, lascia dei vuoti. La natura, è l'*azzardo*. Lo studio « secondo la natura » mi sembra essere un cattivo segno: esso tradisce la sottomissione, la debolezza, il fatalismo, — quella prosternazione davanti ai *piccoli fatti* è indegna di un artista *completo*. Vedere *ciò che è* — questo fa parte di un'altra categoria di spiriti, gli spiriti *antiartistici, concreti*. Bisogna sapere chi si è...

8.

Per la psicologia dell'artista. — Perchè vi sia dell'arte, perchè vi sia un'azione o una contemplazione estetica qualsiasi, una condizione psicologica preliminare è indispensabile: *l'ebbrezza*. Bisogna che prima l'ebbrezza abbia elevato l'irritabilità di tutta la

macchina: altrimenti l'arte è impossibile. Tutte le specie di ebbrezze, fossero esse condizionate il più diversamente possibile, hanno potenza d'arte: prima di tutto l'ebbrezza dell'eccitazione sessuale, questa forma di ebbrezza la più antica e la più primitiva. Ugualmente l'ebbrezza che accompagna tutti i grandi desiderî, tutte le grandi emozioni; l'ebbrezza della festa, della lotta, dell'atto di bravura, della vittoria, di tutti i movimenti estremi; l'ebbrezza della crudeltà, l'ebbrezza nella distruzione; l'ebbrezza sotto certe influenze meteorologiche, per esempio l'ebbrezza della primavera, oppure sotto l'influenza dei narcotici; infine l'ebbrezza della volontà accumulata e dilatata. — L'essenziale nell'ebbrezza è il sentimento della forza accresciuta e della pienezza. Sotto l'impero di questo sentimento ci si abbandona alle cose, si forzano a prenderci, si violentano. — Si chiama questo processo: *idealizzare*. Sbarazziamoci di un pregiudizio: idealizzare non consiste, come generalmente si crede, in una deduzione, in una sottrazione di ciò che è piccolo ed accessorio. Ciò che vi è di decisivo è, al contrario, una *formidabile* erosione dei tratti principali, in modo che gli altri tratti spariscono.

9.

In questo stato tutto si arricchisce della sua propria pienezza: ciò che si vede, ciò che si vuole, lo si vede gonfiato, serrato, vigoroso, sovraccaricato di forza. L'uomo così condizionato trasforma le cose fino a

che esse riflettono la sua potenza, — fino a che esse divengono dei riflessi della sua perfezione. Questa trasformazione *forzata*, questa trasformazione in ciò che è perfetto, è dell'arte. Tutto, anche ciò che non esiste, diviene lo stesso per l'uomo la gioia in sè; nell'arte, l'uomo gioisce della sua persona in quanto perfezione. Sarebbe permesso figurarsi uno stato contrario, uno stato specifico degli istinti antiartistici, una maniera di comportarsi che impoverirebbe, diminuirebbe, anemizzerebbe tutte le cose. E, infatti, la storia è ricca in antiartisti di questa specie, in affamati della vita, per i quali è una necessità impadronirsi delle cose, consumarle, renderle più *magre*. Per esempio, è questo il caso di un vero cristiano, di un Pascal; un cristiano che nello stesso tempo sia anche un artista *non esiste*... Che non si faccia la fanciullaggine di oppormi Raffaello o non importa qual cristiano omeopatico del diaciannovesimo secolo. Raffaello diceva *sì*, Raffaello creava l'affermazione, dunque Raffaello non era un cristiano...

10.

Cosa significano le opposizioni d'idee tra *apollinei* e *dionisiaci*, che ho introdotte nell'estetica, tutte e due considerate come delle categorie dell'ebbrezza? — L'ebbrezza apollinea produce innanzitutto l'irritazione dell'occhio che dà all'occhio la facoltà di visione. Il pittore, lo scultore, il poeta epico sono dei visionari per eccellenza. Nello stato dionisiaco, al contrario, tutto il sistema emotivo è irritato e amplificato: in modo

ch'esso scarica in un sol colpo tutti i suoi mezzi di espressione, espellendone la sua forza d'imitazione, di riproduzione, di trasfigurazione, di metamorfosi, ogni specie di mimica e di arte di imitazione. La facilità della metamorfosi rimane l'essenziale, l'incapacità di *non* reagire (— allo stesso modo che presso certi isterici, i quali, obbedendo a tutti i gesti, entrano in tutti i ruoli). L'uomo dionisiaco è incapace di non comprendere affatto una qualunque suggestione, non lascia sfuggire nessun segno di emozione, possiede al più alto grado l'istinto comprensivo e divinatorio, come possiede al più alto grado l'arte di comunicare con gli altri. Sa rivestire tutte le apparenze, tutte le emozioni: si trasforma incessantemente. — La musica, come noi oggi la comprendiamo, non è egualmente che una irritazione ed un completo scarico delle emozioni, ma non rimane meno solamente il frammento di un mondo di espressioni emotive ben più ampio, un residuo dell'istrionismo dionisiaco. Per rendere possibile la musica, in quanto arte speciale, si è immobilizzato un certo numero di sensi, prima di tutto il senso muscolare (almeno fino ad una certa misura: giacchè da un punto di vista relativo, ogni ritmo parla ancora ai nostri muscoli): in modo che l'uomo non possa più imitare e rappresentare corporalmente tutto ciò ch'egli sente. Tuttavia è *questo* il vero stato normale dionisiaco, in ogni caso lo stato primitivo; la musica è la specificazione di questo stato, specificazione raggiunta lentamente, a detrimento delle facoltà vicine.

11.

L'attore, il mimo, il danzatore, il musicista, il poeta lirico sono fondamentalmente parenti nei loro istinti e formano un tutto le cui parti si sono specializzate e separate a poco a poco — finanche alla contraddizione. Il poeta lirico rimane più lungamente unito al musicista, l'attore al danzatore. — L'*architetto* non rappresenta nè uno stato apollineo nè uno stato dionisiario: in lui è il grande atto di volontà, la volontà che muove le montagne, l'ebbrezza della grande volontà che ha il desiderio dell'arte. Gli uomini più possenti hanno sempre ispirato gli architetti; l'architetto fu incessantemente sotto la suggestione della potenza. Nell'edificio, la fierezza, la vittoria sulla pesantezza, devono essere rese visibili: l'architettura è una specie di eloquenza del potere con le forme, talvolta convincente ed anche carezzante, talvolta imperiosa. Il più alto sentimento di potenza e di sicurezza trova la sua espressione in ciò che è di *grande* stile. La potenza che non ha più bisogno di dimostrazione; che disdegna di piacere; che risponde difficilmente; che non sente nessuna testimonianza intorno a sè; che vive incoscientemente delle obbiezioni che si muovono ad essa; che riposa su sè stessa, fatalmente, una legge tra le leggi: è *ciò* che parla di sè in grande stile.

12.

Ho letto la vita di Tommaso Carlyle, *farsa* involontaria, interpretazione eroico-morale delle affezioni dispeptiche. — Carlyle, uomo dalle parole forti e dagli atteggiamenti forti, retore per necessità, tormentato incessantemente dal desiderio di una forte fede e dalla sua incapacità a conseguirla (— in questo romantico tipico!). Il desiderio di una forte fede, non ne è affatto la prova; tutt'altro! Quando si possiede codesta fede, ci si può pagare il lusso dello scetticismo: si è abbastanza sicuri, abbastanza saldi per averlo. Carlyle stordisce qualche cosa in sè stesso mediante il *fortissimo* della sua venerazione per gli uomini di forte fede, e della sua rabbia contro i meno stupidi; egli ha bisogno del rumore. Una *slealtà* verso sè stesso, costante e appassionata è ciò che gli è proprio ed è ciò che lo fa rimanere interessante. — Veramente, però, in Inghilterra lo si ammira precisamente per la sua lealtà... Ebbene: questo è molto inglese; e, se si considera che gl'inglesi sono il popolo del *cant* perfetto, la cosa è anche legittima e non soltanto comprensibile. In fondo, Carlyle è un ateo inglese che vuol far consistere il proprio onore nel non esserlo.

13.

Emerson. — È molto più illuminato, più errabondo, più molteplice, più raffinato di Carlyle e, anzitutto, è più felice... Egli è di quelli che si nutrono istin-

tivamente d'ambrosia soltanto, e che lasciano da parte ciò che vi è d'indigesto nelle cose. — Opposto a Carlyle, è un uomo di buon gusto. Carlyle, che lo amava molto, diceva di lui tuttavia: « Egli non ci dà abbastanza pel nostro appetito ». Cosa che può esser stata detta con ragione, ma non già a detrimento di Emerson. — Emerson possiede quella buona e spiritosa serenità che scoraggia ogni serietà eccessiva; non sa affatto quanto è già vecchio, nè quanto sarà ancora giovane; avrebbe potuto dire di sè stesso, col motto di Lope de Vega: « *Yo me sucedo a mi mismo* ». Il suo spirito trova sempre delle ragioni d'esser felice ed anche riconoscente; e talvolta sfiora la serena trascendenza di quel brav'uomo che torna da un convegno amoroso *tamquam re bene gesta*. « *Ut desint vires*, dice con gratitudine, *tamen est laudanda voluptas* ».

14.

Anti-Darwin. — Quanto alla famosa *Lotta per la vita*, dirò che essa mi sembra, provvisoriamente, affermata piuttosto che dimostrata. Essa si presenta, ma come eccezione; l'aspetto generale della vita non è l'indigenza, la carestia, ma, al contrario, la ricchezza, l'opulenza, anzi l'assurda prodigalità. Dove c'è lotta, la lotta è per la *potenza*... Non si deve confondere Malthus con la natura. — Ammettendo tuttavia che codesta lotta esista — e, come ho detto, infatti si presenta, — essa finisce disgraziatamente in un modo contra-

rio a quello che la scuola di Darwin desidererebbe, a quello che forse *si oserebbe* desiderare con tale scuola: voglio dire a detrimento dei forti, dei privilegiati, delle eccezioni fortunate. Le specie non crescono nella perfezione; i deboli finiscono sempre col rendersi padroni dei forti, perchè hanno dalla loro il gran numero e perchè anche sono più *furbi*... Darwin ha dimenticato lo spirito... Occorre aver bisogno di spirito per giungere ad averne, e si perde lo spirito quando non se ne ha più bisogno. Colui che ha della forza fa a meno dello spirito. Come si vede io intendo qui, per spirito, la circospezione, la pazienza, l'astuzia, la dissimulazione, il grande impero su sè stesso e tutto ciò che è *mimicry* (una gran parte di ciò che si chiama virtù appartiene a quest'ultima).

15.

Casuistica di psicologo. — Questi conosce gli uomini: perchè dunque li studia? Egli non vuole ottenere su di essi dei piccoli vantaggi, e neanche dei grandi, — è un uomo politico!... Quegli conosce pure gli uomini; e voi dite che non vuol trarne niente per sè stesso; è, come voi dite, un grande « impersonale ». Guardate più da vicino. Forse egli vuole un vantaggio ancor *peggiore*: sentirsi superiore agli uomini, aver il diritto di guardarli dall'alto, non confondersi più con essi. Codesto « impersonale » *disprezza* gli uomini: e il primo è della specie più umana, quel che possa farne credere l'apparenza. Egli almeno si pone da eguale, egli si pone *nel mezzo*...

16.

Il tatto psicologico dei Tedeschi mi sembra esser messo in dubbio da una serie di fatti di cui la mia modestia m'impedisce di presentare la nomenclatura. In un caso io non mancherò tutte le occasioni per dimostrare la mia tesi: io non serbo rancore verso i Tedeschi di essersi ingannati su Kant e la sua « filosofia delle porte di dietro » come io la chiamo. — Ciò che di altro non posso intendere, è quel « e » di cattiva lega: i Tedeschi dicono « Goethe e Schiller », — e temo anche che non dicano « Schiller e Goethe »... Non si *conosce* dunque ancora questo Schiller? — Ma vi sono degli « e » ancor peggiori; ho inteso con le mie proprie orecchie, è vero soltanto fra professori di università: « Schopenhauer e Hartmann ».

17.

È alle anime più spirituali, ammettendo ch'esse siano le più coraggiose, che è concesso di vivere le tragedie più dolorose: ma è ben per questo che esse tengono la vita in onore, perchè essa oppone loro il suo più grande antagonista.

18.

Per la « coscienza intellettuale ». — Niente oggi mi sembra più raro della vera ipocrisia. Ho grande sospetto che questa pianta non sopporta la dolce aria della nostra civiltà. L'ipocrisia fa parte delle età di forti credenze, quando, anche essendo *forzati* di far mostra di un'altra fede che non la propria, non si abbandonava la sua fede. Oggi la si abbandona, oppure, ciò che è ancor più frequente, si acquista una seconda credenza, — in ogni caso si rimane *onesti*. È incontestabile che ai nostri giorni è possibile avere un più gran numero di convinzioni di quel che si aveva una volta: possibile, cioè permesso, ciò che significa *inoffensivo*. È ciò che produce la tolleranza verso sè stessi. — La tolleranza verso sè stessi permette molte convinzioni: queste convinzioni vivono in buona compagnia, e si guardano bene, come tutta la gente oggi, di compromettersi. Con che cosa ci si compromette oggi? — Con dello spirito di conseguenza; allorchè si segue una linea diritta; allorchè non ci si presta al doppio senso, voglio dire al quintuplice senso; allorchè si è veridici... Io temo assai che, per certi vizi, l'uomo moderno sia semplicemente troppo comodo: ciò che fa che questi vizi si estinguono letteralmente. Tutto il male che dipende dalla volontà forte — e forse non vi è male senza forza di volontà, — degenera in virtù nella nostra molle atmosfera... I pochi rari ipocriti che ho imparato a conoscere imitavano l'ipocrisia: erano, come è oggi un uomo su dieci, dei commedianti.

19.

Bello e brutto. — Niente è più condizionale, diciamo anzi più *ristretto* del nostro senso del bello. Quegli che vorrebbe figurarselo, liberato dalla gioia che l'uomo causa all'uomo, perderebbe immediatamente piede. Il « bello in sè » non è che una parola, non è neanche un'idea. Nel bello l'uomo si pone come misura della perfezione; in alcuni casi scelti egli vi si adora. Una specie non può assolutamente fare a meno di affermarsi in questa maniera. Il suo istinto più basso, quello della conservazione e dell'espansione di sè, risplende ancora in simili sublimità. L'uomo s'immagina che è il mondo stesso sovraccarico di bellezze, — egli *si dimentica* come causa di queste bellezze. Lui solo lo ha colmato, ahimè! di una bellezza umanissima, nient'altro che troppo umana!... Insomma, l'uomo si riflette nelle cose, tutto ciò che gli riflette la sua immagine gli sembra bello: il giudizio « bello » e la sua *vanità della specie*... Nonpertanto un po' di diffidenza può far arrivare questa questione all'orecchio dello scettico: il mondo è veramente abbellito perchè è precisamente l'uomo che lo considera come bello? Egli lo ha rappresentato sotto una forma *umana*: ecco tutto. Ma niente, assolutamente niente, ci garantisce che il modello della bellezza sia l'uomo. Chi sa quale effetto farebbe egli agli occhi di un giudice superiore del gusto? Forse apparirebbe ardito? forse anche esilarante? forse un po' arbitrario?... « O divino Dionisio, perchè mi tiri le orecchie? » domandò un giorno

Arianna al suo filosofico amante, in uno di quei celebri dialoghi sull'isola di Nasso. « Io trovo qualche cosa di ridicolo alle tue orecchie, Arianna: perchè non sono esse più lunghe ancora? ».

20.

Niente è bello, non c'è che l'uomo che sia bello: sopra questa ingenuità poggia ogni estetica, è la sua prima verità. Aggiungiamoci subito la seconda: niente è brutto se non è l'uomo che *degenera,* — con il che l'impero dei giudizi estetici è circoscritto. — Dal punto di vista fisiologico, tutto ciò che è brutto indebolisce e rattrista l'uomo. Ciò lo fa pensare alla decomposizione, al pericolo, all'impotenza. Decisamente vi perde della forza. Si può misurare al dinamometro l'effetto della bruttezza. In generale, allorchè l'uomo prova uno stato di abbattimento, egli annusa l'avvicinarsi di qualcosa di « brutto ». Il suo sentimento di potenza, la sua volontà di potenza, il suo coraggio, la sua fierezza — tutto questo si abbassa con il brutto e sale con il bello... Nei due casi noi *tiriamo una conclusione*: le premesse sono ammassate in abbondanza nell'istinto. Noi intendiamo il brutto come un segno ed un sintomo della degenerescenza: quel che ricorda da vicino o da lungi la degenerescenza provoca in noi il giudizio « brutto ». Ogni indizio di sfinimento, di pesantezza, di vecchiaia, di fatica, ogni specie d'imbarazzo, come il crampo, la paralisi, e prima di tutto l'odore, il colore, la forma della decomposizione, fosse

ciò anche nella sua ultima attenuazione, sotto forma di simbolo — tutto ciò provoca la stessa reazione, il giudizio « brutto ». Qui spunta un odio: chi odia qui l'uomo? In ciò non v'è nessun dubbio: l'*abbassamento del suo tipo*. Egli odia dal fondo del suo più profondo istinto della specie; in quest'odio egli ha un fremito, della prudenza, della profondità, della chiaroveggenza —, è il più profondo odio che vi sia. È a causa di ciò che l'arte è profonda...

21.

Schopenhauer. — Schopenhauer, l'ultimo tedesco che conti qualche cosa — (che sia un avvenimento europeo, come Goethe, come Hegel, come Enrico Heine, e non soltanto un avvenimento locale, *nazionale*), Schopenhauer è, per lo psicologo, un caso di prim'ordine. Egli ha interpretato, successivamente, l'arte, l'eroismo, il genio, la bellezza, la grande compassione, il sapere, la volontà del vero, la tragedia come conseguenza della *negazione* o del *bisogno* di negazione della *volontà* — il maggior caso di fabbricazione di moneta falsa psicologica che esista nella storia, fatta astrazione del cristianesimo. Se si guarda più da vicino, egli non è, in questo, che l'erede della interpretazione cristiana: con la differenza che egli seppe anche *approvare* in un senso cristiano, cioè nichilista, ciò che il cristianesimo aveva negato: i grandi fatti della civiltà umana. Egli li approvò come vie della *redenzione*, come forme prime della *redenzione*, come stimolanti del bisogno di *redenzione*.

I falsi monetari

Cristianesimo = nichilismo

22.

Considero un caso isolato: Schopenhauer parla della *bellezza* con un ardore malinconico. Perchè, insomma? Perchè vede in essa un *ponte* sul quale si può andare più lontano, oppure sul quale vien sete di andare più lontano. Essa è per lui la liberazione della volontà, per qualche momento; essa attrae ad una liberazione eterna... Egli la vanta specialmente come redentrice del *focolare della volontà*, della sessualità. Nella bellezza, egli vede la *negazione* del genio della riproduzione. Santo bizzarro! Chi ti contraddice è — lo temo — la natura. Perchè c'è bellezza nei suoni, nei colori, nei profumi, nei movimenti ritmici della natura? Cos'è che *spinge fuori* la bellezza? Per fortuna, anche un filosofo lo contraddice, e non è dei minori. Il divino Platone (lo stesso Schopenhauer lo chiama così) sostiene con la sua autorità un'altra tesi, e cioè che ogni bellezza spinge alla riproduzione, che questo è precisamente l'effetto che le è proprio, dalla più bassa sensualità fino alla più alta spiritualità.

23.

Platone va anche più lontano. Egli dice con una ingenuità per aver la quale bisogna essere greci, e non *cristiani*, che non vi sarebbe filosofia platonica se non vi fossero giovani tanto belli, in Atene. Solo il vedere quei giovani trasporta l'anima dei filosofi in

un delirio erotico e non lascia loro riposo finchè non abbiano sparso il seme di tutte le cose elevate su un mondo sì bello. Ecco un altro santo bizzarro! — C'è da non credere alle proprie orecchie, anche ammettendo che si creda a Platone. S'indovina, almeno, che ad Atene si *filosofeggiava* diversamente. Anzitutto ciò si faceva in pubblico. Nulla è meno greco che il fare, in solitudine, una tessitura di ragnatele, *amor intellectualis dei* alla maniera di Spinoza. La filosofia quale era praticata da Platone dovrebbe piuttosto essere definita come una specie di lizza erotica, che contenesse e approfondisse la vecchia ginnastica agonale e tutte le condizioni che *precedevano*. Che cosa è risultato, alla fine, da codesto erotismo filosofico di Platone? Una nuova forma d'arte dell'*Agon* greco: la dialettica. — Io ricordo inoltre, *contro* Schopenhauer e ad onore di Platone, che tutta l'alta cultura letteraria della Francia *classica* si sviluppò sul terreno degl'interessi sessuali. In essa si possono cercare dovunque la galanteria, i sensi, la lotta sessuale, *la donna;* non si ricercheranno mai invano.

24.

L'arte per l'arte. — La lotta contro il fine in arte è sempre una lotta contro le tendenze *moralizzatrici* nell'arte, contro la subordinazione dell'arte alla morale. *Arte per l'arte* vuol dire: « Vada al diavolo la morale! ». Ma questa stessa inimicizia denuncia ancora la potenza preponderante del pregiudizio. Quan-

do si è escluso dall'arte lo scopo di moralizzare e di migliorare gli uomini, non ne segue ancora che l'arte debba essere assolutamente senza un fine, senza scopo e priva di senso (*Arte per l'arte,* serpente che si morde la coda). — « Piuttosto nessuno scopo, assolutamente, che uno scopo morale! » così parla la passione pura. Un psicologo domanda invece: che cosa fa ogni specie di arte? non loda? non glorifica? non isola? Nonostante tutto ciò, l'arte *fortifica* o *indebolisce* certe valutazioni. Non è questo che un accessorio, un caso? qualche cosa a cui l'istinto dell'artista non parteciperebbe affatto? Oppure, la facoltà di *potere* dell'artista non è la condizione prima dell'arte? L'istinto più profondo dell'artista va verso l'arte, o va piuttosto verso il senso dell'arte, verso la *vita,* verso un *desiderio di vita?* — L'arte è il grande stimolante alla vita: come si potrebbe dirla senza un fine, senza scopo, come si potrebbe chiamarla *arte per l'arte?*

Rimane una questione: non mette in mostra, l'arte, molte cose brutte, dure, dubbie, che toglie dalla vita? — Infatti, vi furono dei filosofi che le attribuiscono questo senso: *affrancarsi dalla volontà*: questa l'intenzione che Schopenhauer attribuiva all'arte; *disporre alla rassenazione*: questa, per lui, la grande utilità della tragedia, ch'egli venerava. Ma questa è l'ottica di un pessimista. Bisogna consultare gli stessi artisti. Che cosa ci comunica di sè stesso l'artista tragico? Non afferma egli precisamente l'assenza del timore davanti a ciò che è terribile e incerto? — Questo stato è appunto un desiderio superiore; colui che lo conosce lo onora dei maggiori omaggi. Egli lo comunica, bisogna

che lo comunichi, ammettendo che sia artista, genio della fiducia. Il coraggio e la libertà del sentimento, davanti ad un nemico possente, davanti a un sublime rovescio, davanti a un problema che desta terrore, — è questo stato vittorioso, che l'artista tragico sceglie e glorifica. Davanti al tragico, la corte marziale della nostra anima celebra i suoi saturnali; colui che è assuefatto alla sofferenza, colui che cerca la sofferenza, l'uomo *eroico*, celebra la propria esistenza nella tragedia; e soltanto alla propria vita l'artista tragico offre la coppa di questa crudeltà, la più dolce.

25.

Contentarsi degli uomini, tenere casa aperta con il suo cuore, questo è liberale, ma non è altro che liberale. Si riconoscono i cuori che non sono capaci che di ospitalità *distinta* dalle numerose finestre velate e dalle persiane chiuse: essi conservano vuote le loro camere migliori. Perchè? — Poichè essi aspettano degli ospiti con i quali *non* ci si accomoda « come si può »...

26.

Noi non ci stimiamo di più allorquando ci comunichiamo. Ciò che veramente ci accade non è affatto eloquente. Se gli avvenimenti lo volessero, essi non saprebbero comunicarsi essi stessi. E ch'essi mancano

di parole per questo. Noi siamo già al disopra delle cose che possiamo esprimere con delle parole. In tutti i discorsi, vi è un grano di disprezzo. Il linguaggio, sembra, non è stato inventato che per le cose mediocri, medie, comunicabili. Con il linguaggio, colui che parla già si *volgarizza*. — Estratto di una morale per sordo-muti ed altri filosofi.

27.

« Questo quadro è incantevole! »... La donna letteraria, insoddisfatta, eccitata, vuota in fondo al cuore e senza viscere, ascoltando continuamente con una dolorosa curiosità l'imperativo che dalle profondità della sua organizzazione le soffia: « *aut liberi aut libri* »: la donna letteraria abbastanza coltivata per ascoltare la voce della natura, anche quando essa parla latino, e, d'altra parte, assai vanitosa, assai piccola oca per dirsi ancora in segreto ed in francese: « Io mi vedrò, mi leggerò, mi estasierò e dirò: Possibile che abbia avuto tanto spirito? »...

28.

Parlano gli « impersonali ». — Niente ci è più facile che l'esser saggi, pazienti, superiori. Noi distilliamo l'olio dell'indulgenza e della simpatia, noi spingiamo la giustizia fino all'assurdità, noi perdoniamo tutto. È perchè noi dovremmo crearci, di tempo in tem-

po, una piccola passione, un piccolo vizio passionale. Ciò può esserci amaro, e tra di noi ridiamo forse dell'aspetto che ciò ci fa avere. Ma a cosa serve ciò! Non ci rimane nessun altro modo per sormontare noi stessi: è questo il nostro ascetismo, il nostro modo di fare penitenza... *Divenire personale* — è la virtù degli impersonali...

29.

Per una promozione al dottorato. — « Qual'è la missione d'ogni istruzione superiore? — Fare dell'uomo una macchina. Quale mezzo occorre impiegare? — Bisogna insegnare all'uomo ad annoiarsi. — Come vi si arriva? — Con la nozione del dovere. — Chi gli si deve presentare come modello? — Il filologo: egli impara a *sgobbare*. — Qual'è l'uomo perfetto? — Il funzionario dello Stato. — Qual'è la filosofia che dà la formula superiore per il funzionario dello Stato? — Quella di Kant: il funzionario in quanto cosa in sè, posto sul funzionario in quanto apparenza ».

DOVERE

filologo!

KANT

30.

Il diritto all'ignoranza. — Il lavoratore affaticato che respira lentamente, che ha uno sguardo dolce, che lascia andar le cose come esse vanno: questa figura tipica che s'incontra adesso, nel secolo del lavoro (e dell'« Impero »! —), in tutte le classi della società fa

La regina imbecillità

oggidì manbassa sull'*arte*, compreso il libro, e innanzitutto il giornale, — quanto più ancora sulla bella natura, sull'Italia per esempio... L'uomo della sera, con gli « istinti selvaggi addormentati » di cui parla Faust, quest'uomo ha bisogno della villeggiatura, del bagno di mare, dei ghiacciai, di Bayreuth... In epoche come la nostra, l'arte ha diritto alla *regina Imbecillità* — come una specie di vacanza dello spirito, della vivacità, del sentimento. È ciò che Wagner comprese. La *regina Imbecillità* ristabilita...

31.

Ancora un problema della dieta. — I mezzi di cui si serviva Giulio Cesare per difendersi dal suo stato cagionevole e dai mali di testa: enormi marcie, genere di vita il più semplice che possibile, soggiorno ininterrotto all'aria libera, fatiche continue — sono queste all'ingrosso le misure di preservazione e di conservazione contro l'estrema vulnerabilità di quella macchina sottile che lavora sotto la più forte pressione, di questa macchina che si chiama Genio.

32.

Parla l'immoralista. — Nulla è più contrario ai gusti del filosofo che l'uomo *in quanto desidera*... Se il filosofo vede l'uomo soltanto nelle sue azioni, se vede questo animale, il più coraggioso, il più scaltro e

il più resistente, anche se smarrito in difficoltà inestricabili, di quanta ammirazione esso gli sembra degno! E lo incoraggia ancora... Ma il filosofo disprezza l'uomo che desidera, ed anche ciò che può sembrargli desiderabile, e in generale ogni desiderabilità, ogni *ideale* dell'uomo. Se un filosofo potesse essere nichilista, lo sarebbe perchè trova il nulla dietro a tutti gl'ideali. E nemmeno il nulla, — ma soltanto ciò che è futile, assurdo, ammalato, stanco, ogni specie di feccia nella tazza vuotata della sua esistenza.... L'uomo che è tanto venerabile come realtà, perchè non merita stima quando desidera? Deve dunque scontare di essere tanto capace, come realtà? Bisogna dunque ch'egli controbilanci le proprie azioni, la tensione di spirito e di volontà che è in ogni azione, con una paralisi nella immaginazione e nell'assurdo? La storia dei suoi desiderî fu, finora, la *parte vergognosa* dell'uomo. Bisogna guardarsi dal leggere troppo e a lungo in codesta storia. Ciò che giustifica l'uomo è la sua realtà; essa lo giustificherà eternamente. E quanto maggior valore ha l'uomo reale, se lo paragoniamo a un uomo qualunque, il quale non è che un tessuto di desiderî, di sogni, di lezzi e di menzogne? a un uomo *ideale* qualunque?... E soltanto l'uomo ideale è contrario ai gusti del filosofo.

33.

Valore naturale dell'egoismo. — L'amore di sè non vale che per il valore fisiologico di quegli che lo pratica: esso può valere molto o può essere indegno

e disprezzabile. Ogni individuo può essere stimato secondo ch'egli rappresenta la linea ascendente o discendente della vita. Giudicando l'uomo in questa maniera, si ottiene il canone che determina il valore del suo egoismo. S'egli rappresenta la linea ascendente, il suo valore è effettivamente straordinario, — nell'interesse della vita totale, la quale fa con lui un passo *in avanti*, la cura della conservazione, di creare il suo *optinum* di condizioni vitali, deve essere pure estrema. L'uomo isolato, l'« individuo », tale e quale il popolo ed i filosofi lo hanno inteso fino ad ora, è un errore: esso non è niente in sè, non è un atomo, un « anello della catena », un'eredità lasciata dal passato, — esso è tutta l'unica discendenza dell'uomo fino a lui stesso... S'egli rappresenta l'evoluzione discendente, la rovina, la degenerescenza cronica, la malattia (— le malattie, in generale, sono già dei sintomi di degenerazione, esse *non* ne sono la causa), la sua parte di valore è ben debole, e la semplice equità vuole che *usurpi* il meno possibile su gli uomini dalla costituzione perfetta. Egli non è più altro che il loro parassita...

34.

Cristiani e Anarchici. — Quando l'anarchico, come porta parola degli strati sociali in *decadenza,* con bella indignazione reclama il « diritto », la « giustizia », l'« uguaglianza dei diritti », si trova sotto la pressione della sua propria incultura la quale non sa comprendere perchè infine egli soffre, — *in cosa* egli è

povero, in vita... Vi è in lui un istinto di causalità che lo spinge a ragionare: bisogna che qualcuno ne abbia colpa s'egli si trova in disagio... Questa « bella indignazione » gli fa per sè stessa del bene, essendo un vero piacere per un povero diavolo poter ingiuriare — egli vi trova una piccola ebbrezza di potenza. Già la lamentela, soltanto il fatto di lamentarsi, può dare alla vita una attrattiva che la fa sopportare: in ogni lamento vi è una dose raffinata di *vendetta*, si rimprovera il proprio malessere, in certi casi anche la propria bassezza, come una ingiustizia, come un privilegio *iniquo*, a coloro che si trovano in altre condizioni. « Poichè io sono una *canaglia* dovresti esserlo anche tu »: è con questa logica che si fanno le rivoluzioni. Le doglianze non valgono mai niente: esse provengono sempre dalla debolezza. Che si attribuisca il proprio malessere agli altri od a *sè stesso* — agli altri il socialista, a sè stesso il cristiano — non vi è in ciò nessuna differenza. Nei due casi qualcuno deve essere *colpevole* ed è ciò quel che vi è di indegno, — quegli che soffre prescrive contro la sua sofferenza il miele della vendetta. Gli oggetti di questo bisogno di vendetta nascono, come bisogni di *piacere*, da delle cause occasionali: quegli che soffre trova dunque delle ragioni per rinfocolare il suo odio meschino, — se è cristiano, ripeto, le trova in *sè stesso*... Il cristiano e l'anarchico — tutti e due sono dei *decadenti*. — Quando il cristiano condanna, diffama e denigra il *mondo*, lo fa con lo stesso istinto che spinge l'operaio socialista a condannare, a diffamare e a denigrare la *società*: il « Giudizio finale » rimane la più dolce consolazione

della vendetta, — è la rivoluzione come l'attende il lavoratore socialista, ma concepita in tempi un po' più lontani... L'« al dilà » stesso — a cosa servirebbe questo al dilà, se non a imbrattare l'« al di qua » di questa terra?...

35.

Critica della morale di decadenza. — Una morale « altruista », una morale dove intristisce l'amore di sè è, in ogni caso, un cattivo segno. Questo è vero per gli individui, è vero, innanzitutto, dei popoli. Il migliore manca quando l'egoismo comincia a mancare. Scegliere istintivamente ciò che è nocevole, lasciarsi *sedurre* dai motivi « disinteressati », ecco quasi la formola della *decadenza*. « Non cercare il proprio interesse » — è questa la foglia di fico morale per una realtà totalmente differente, voglio dire fisiologica: « Io non so più *trovare* il mio interesse »... Disgregazione degli istinti! — Quando l'uomo diventa altruista è finito. — In luogo di dire ingenuamente: « Io non valgo più niente », la menzogna morale dice, nella bocca del decadente: « Non c'è niente che valga, — la *vita* non val niente »... Un tal giudizio finisce per diventare un grande pericolo, ha esso un'azione contagiosa, — su tutto il suolo morboso della Società abbonda una vegetazione tropicale d'idee, talvolta sotto forma di religione (cristianesimo), talvolta sotto forma di filosofia (schopenhauerismo). Succede che una tale

vegetazione di alberi velenosi, nati dalla putredine, avvelena la *vita* con le sue emanazioni durante dei secoli.

36.

Morale per medici. — Il malato è un parassita della società. Arrivato ad un certo punto è sconveniente vivere ancora. L'ostinazione a vegetare vilmente, schiavo dei medici e delle pratiche mediche, dopo che si è perduto il senso della vita, il *diritto* alla vita, dovrebbe provocare, da parte della società, un profondo disprezzo. I medici, da parte loro, sarebbero incaricati di essere gli intermediari di quel disprezzo, — non farebbero più ricette, ma porterebbero invece ogni giorno ai loro malati una nuova dose di *disgusto*... Creare una nuova responsabilità, quella del medico, per tutti i casi in cui il più alto interesse della vita, della vita *ascendente*, esige che si scarti e che si respinga senza pietà la vita degenerescente — per esempio in favore del diritto di vivere... Morire fieramente allorchè non è più possibile vivere fieramente. La morte scelta liberamente, la morte a tempo voluto, con lucidità e con gaiezza di cuore, compiuta in mezzo ai fanciulli ed a testimoni, quando un addio reale è ancora possibile, quando quegli che ci lascia *esiste* ancora ed è veramente capace di valutare ciò ch'egli ha voluto, ciò ch'egli ha raggiunto, di *ricapitolare* la sua vita. — Tutto ciò in opposizione con la pietosa commedia che rappresenta il cristianesimo al

momento della morte. Giammai si perdonerà al cristianesimo di aver approfittato della debolezza del morente per far violenza alla sua coscienza, di aver preso l'attitudine del morente come pretesto ad un giudizio sull'uomo ed il suo passato! — Si tratta, a dispetto di tutte le viltà del pregiudizio, di ristabilire l'esatto apprezzamento, cioè fisiologico, di ciò che si chiama la morte *naturale*: quella morte che, insomma, non è affatto naturale, ma realmente un suicidio. Non si perisce mai per un altro che da sè stesso. Non pertanto, la morte nelle condizioni le più disprezzabili, è una morte che non è libera, che non viene ad un momento *voluto*, una morte vile. Per amore della *vita* si dovrebbe desiderare una morte del tutto differente, una morte libera e cosciente, senza azzardo e senza sorpresa... Infine ecco un consiglio per i signori pessimisti ed altri *decadenti*. Noi non abbiamo in mano un mezzo che possa impedirci di nascere: ma possiamo riparare questa mancanza — giacchè talvolta è un errore. Il fatto di sopprimersi è un fatto stimabile tra tutti: si acquista quasi il diritto di vivere... La società; che dico, la vita stessa, ne trae più vantaggio che da non importa quale « vita » passata nella rinunzia, con i colori pallidi ed altre virtù, — si sono sbarazzati gli altri del proprio aspetto, si è liberata la vita da una *obbiezione*. Il pessimista puro, il pessimista *verde* non si *dimostra* che con la confutazione che i signori pessimisti fanno di sè stessi: bisogna fare un passo più avanti nella propria logica, e non soltanto negare la vita con « la volontà e la rappresentazione », come fece Schopenhauer —, bisogna avanti tutto *rinnegare Scho-*

penhauer... Il pessimismo, per dirlo *en passant*, così contagioso ch'esso sia, non aumenta pertanto lo stato morboso di un'epoca, di una razza nel suo insieme: esso ne è l'espressione. Vi si soccombe come si soccombe al colera: bisogna aver già delle predisposizioni morbdie: il pessimismo in sè stesso non crea un *decadente* di più. Ricordo questa constatazione della statistica che gli anni in cui infierisce il colera non si distinguono dagli altri, in quanto alla cifra completa della mortalità.

37.

Siamo divenuti più morali? — Contro la mia nozione « al di là del bene e del male », com'era da attendersi, tutta la *ferocità* dell'abbrutimento morale, che, come si sa, in Germania passa per essere la stessa morale — si è scagliata all'assalto: avrei da raccontarvi sopra delle graziose storie. Prima di tutto si è voluto farmi comprendere « l'innegabile superiorità » del nostro tempo in materia di opinione morale; il nostro *vero* progresso su questo dominio: impossibile accettare che un Cesare Borgia, paragonato con noi, possa essere presentato, così come ho fatto io, come un « uomo superiore », come una specie di *sovrumano*... Un redattore svizzero del *Bund*, non senza esprimermi la stima che gli ispirava il coraggio di una simile impresa, arrivò fino a « comprendere » nella mia opera che io proponevo l'abolizione di tutti gli onesti sentimenti. Obbligatissimo! — Mi permetto di rispondere

ponendo questa domanda: « Siamo noi veramente diventati più morali? ». Che tutti lo credano, è già una prova del contrario... Noialtri uomini moderni, molto delicati, molto suscettibili, obbedienti a cento diverse considerazioni, noi infatti ci figuriamo che questi teneri sentimenti di umanità che rappresentiamo, questa unanimità acquisita nell'indulgenza, nella disposizione a soccorrere, nella fiducia reciproca è un reale progresso e che noi siamo per ciò ben al disopra degli uomini della Rinascenza. Ma ogni epoca pensa così, *bisogna* che pensi così. È certo che noi non oseremmo porci nelle condizioni della Rinascenza, che non oseremmo neanche immaginarvici: i nostri nervi non sopporterebbero una simile realtà, per non parlare dei nostri muscoli. Questa impotenza non prova affatto il progresso, ma una costituzione più tardiva, più debole, più delicata e più suscettibile da dove necessariamente esce una morale *piena di riguardi*. Scartiamo col pensiero la nostra delicatezza e la nostra tardività, la nostra senilità fisiologica, e la nostra morale di « umanizzazione » perde subito il suo valore — nessuna morale ha in sè del valore: — in modo che essa ci ispirerebbe a noi stessi del disdegno. Non dubitiamo d'altra parte che noialtri moderni, col nostro umanitarismo ben ovattato che temerebbe anche di urtarsi ad una pietra, noi offriremmo ai contemporanei di Cesare Borgia una commedia che li farebbe morire dalle risa. Infatti, con le nostre « virtù » moderne, noi siamo ridicoli oltre misura... La diminuzione degli istinti ostili e che tengono la diffidenza all'erta — e sarebbe questo il nostro « progresso » — non rappresenta

che una delle conseguenze della diminuzione generale della *vitalità*: questo costa cento volte più di pena e di precauzioni di far riuscire una esistenza talmente sottomessa e così tardiva. Allora ci si soccorre reciprocamente, allora ciascuno è più o meno malato ed infermiere. Questo si chiama « virtù »: — tra gli uomini che conobbero una vita differente, una vita più abbondante, più prodiga, più esuberante si sarebbe chiamato diversamente, forse « viltà », « bassezza », « morale da vecchie »... Il nostro addolcimento dei costumi — è questa la mia idea, è questa se si vuole la mia innovazione — è una conseguenza del nostro indebolimento; la durezza e l'atrocità dei costumi possono essere, al contrario, la conseguenza di una sovrabbondanza di vita. Giacchè allora si può molto arrischiare, molto affrontare, ed anche molto *sprecare*. Ciò che una volta era il sole della vita sarebbe per noi un *veleno*... Per essere indifferenti — giacchè questo pure è una forma della forza — noi siamo ugualmente troppo vecchi e venuti troppo tardi: la nostra morale di compassione contro la quale io sono stato il primo a gettare l'allarme, questo stato di spirito che si potrebbe chiamare *impressionismo morale*, è piuttosto una espressione della sovreccitabilità fisiologica propria a tutto ciò che è *decadente*. Questo movimento il quale, con la *morale di pietà* schopenhaueriana, ha tentato di presentarsi con un carattere scientifico — tentativo disgraziatissimo — è il movimento proprio della *decadenza* in morale e come tale è vicino parente della morale cristiana. Le epoche vigorose, le *culture* nobili videro nella pietà, nell'« amore del prossimo »,

nella mancanza d'egoismo e d'indipendenza, qualcosa di disprezzabile. — Bisogna misurare i tempi secondo le loro *forze positive* — e, facendo ciò, quell'epoca della Rinascenza, così prodiga e così ricca in fatalità, appare come l'ultima *grande* epoca, e noi, noialtri uomini moderni con la nostra ansiosa previdenza personale e il nostro amore del prossimo, con le nostre virtù di lavoro, di semplicità, di equità e di esattezza — il nostro spirito collezionatore, economico e macchinale, — noi viviamo in una epoca di *debolezza*. Questa debolezza produce ed *esige* le nostre virtù. L'« uguaglianza », una certa effettiva assimilazione che non fa che esprimersi nella teoria dei « diritti eguali », appartiene essenzialmente ad una civiltà discendente: l'abisso tra uomo ed uomo, tra una classe ed un'altra, la molteplicità dei tipi, la volontà di essere se stesso, di distinguersi, ciò che io chiamo il *pathos delle distanze* è la caratteristica di tutte le epoche forti. L'espansività, la tensione tra gli estremi è ogni giorno più piccola, — gli estremi stessi si cancellano fino all'analogia... Tutte le nostre teorie politiche, e le costituzioni dei nostri Stati, non eccettuato « l'Impero tedesco » sono delle conseguenze, delle necessità logiche della degenerescenza; l'azione incosciente della decadenza si è messa a dominare fino nell'ideale di certe particolari scienze. Contro tutta la sociologia dell'Inghilterra e della Francia io faccio la stessa obbiezione, essa non conosce per esperienza che i *prodotti di decomposizione* della società, ed essa prende, con tutta innocenza, i suoi propri istinti di decomposizione come *norma* dei giudizi sociologici. La vita

declinante, la diminuzione di tutte le forze organizzanti, cioè di tutte le forze che separano, che scavano degli abissi, che subordinano e preordinano, ecco ciò che oggi si formula come *ideale* in sociologia... I nostri socialisti sono dei *decadenti,* ma Herbert Spencer pure è un *decadente,* — egli vede nel trionfo dell'altruismo qualche cosa di desiderabile!...

38.

Il mio ideale della libertà. — Il valore di una cosa risiede talvolta non in ciò che si guadagna ottenendola, ma in ciò che si paga per acquistarla, — in ciò ch'essa *costa.* Cito un esempio. Le istituzioni liberali cessano di essere liberali non appena esse sono acquistate: non vi è, per conseguenza, niente di più fondamentalmente nocivo alla libertà che le istituzioni liberali. Si sa bene a cosa esse riescano: esse minano sordamente la volontà di Potenza, sono esse il livellamento della montagna e della vallata eretto a morale, esse rendono piccoli, vili ed avidi dei piaceri, — il trionfo del gregge animale le accompagna sempre. Liberalismo: altrimenti detto: *abbrutimento gregario...* Le stesse istituzioni, quando occorre combattere per esse, hanno tutt'altre conseguenze; allora esse favoriscono potentemente lo sviluppo della libertà. Considerando più da vicino si vede che è la guerra che produce questi effetti, la guerra per gli istinti liberali, la quale, in quanto che è guerra, lascia sussistere gli istinti *anti-liberali.* E la guerra eleva alla libertà. Giac-

chè, cos'è la libertà? Consiste nell'avere la volontà di rispondere di sè. È mantenere le distanze che ci separano. È essere indifferenti ai dolori, alle asprezze, alle privazioni, alla vita stessa. Significa essere pronti a sacrificare gli uomini alla propria causa, senza eccettuare se stessi. Libertà significa che gli istinti virili, gli istinti gioiosi di guerra e di vittoria, predominano su tutti gli altri istinti, per esempio su quelli della « felicità ». L'uomo *divenuto libero*, e più ancora lo spirito diventato libero, calpesta quella specie di disprezzabile benessere che sognano i droghieri, i cristiani, i poltroni, le donne, gli Inglesi ed altri democratici. — L'uomo libero è *guerriero*. — Da cosa si misura la libertà negli individui come nei popoli? Dalla resistenza che bisogna sormontare, dalla pena che costa l'arrivare in *alto*. Il tipo più elevato dell'uomo libero deve essere cercato là, dove deve essere costantemente vinta la più forte resistenza: a cinque passi dalla tirannia, alla soglia stessa del pericolo della servitù. Ciò è fisiologicamente vero se s'intende per « tirannia » degli istinti terribili e spietati che provocano contro essi il massimo di autorità e di disciplina; il più bel tipo ne è Giulio Cesare; — ciò è vero anche politicamente, e non si ha che a percorrere la storia. I popoli che hanno avuto qualche valore, che hanno *guadagnato* qualche valore, non l'hanno mai guadagnato con delle istituzioni liberali: il *grande pericolo* fece di essi qualche cosa che merita il rispetto, quel pericolo il quale soltanto ci insegna a conoscere le nostre risorse, le nostre virtù, i nostri mezzi di difesa, il nostro *spirito*, — che ci costringe ad essere forti... *Primo*

principio: occorre aver bisogno di essere forti: altrimenti non lo si diventa mai. — Quelle grandi scuole, vere serre calde per gli uomini forti, per la specie più forte di uomini che mai vi sia stata, le società aristocratiche di Roma e di Venezia, compresero la libertà esattamente nel senso in cui io intendo questa parola: come qualche cosa che nello stesso tempo si ha e *non* si ha, che si *vuole*, che si *conquista*...

39.

Critica della modernità. — Le nostre istituzioni non valgono più niente: tutti sono d'accordo su questo giudizio. Eppure la colpa non è di loro, ma di *noi*. Tutti gli istinti da cui sono uscite le istituzioni essendosi smarriti, queste a loro volta ci scappano, perchè noi non vi siamo più adatti. In ogni tempo il democratismo è stata la forma di decomposizione della forza organizzatrice: in *Umano, troppo umano*, I, 318, ho già caratterizzato, come una forma di decadenza della forza organizzatrice, la democrazia moderna come i suoi palliativi, tale « l'impero tedesco ». Perchè vi siano delle istituzioni, bisogna che vi sia una specie di volontà, d'istinto, d'imperativo, anti-liberale fino alla cattiveria: una volontà di tradizione, di autorità, di responsabilità, stabilita sopra i secoli, di *solidarietà* incatenata attraverso i secoli, nel passato e nell'avvenire, *in infinitum*. Allorchè questa volontà esiste, si fonda qualche cosa come l'*imperium Romanum*: o come la Russia, la sola *potenza* che abbia oggi la speranza

che profeta! Bacuc! - 1924

di qualche durata, che possa attendere, che possa ancora promettere qualche cosa, — la Russia, l'idea contraria della miserabile manìa dei piccoli Stati europei, della nervosità europea che la fondazione dell'Impero tedesco ha fatto entrare nel suo periodo critico... Tutto l'occidente non ha più quegli istinti da dove nascono le istituzioni, da dove nasce *l'avvenire*: niente non è forse in opposizione più assoluta al suo « spirito moderno ». Si vive per l'oggi, si vive molto presto, — si vive senza nessuna responsabilità: è ciò precisamente che si chiama « libertà ». Tutto ciò che fa che le istituzioni *sono* delle istituzioni è disprezzato, odiato, scartato: ci si crede di nuovo in pericolo di schiavitù dacchè la parola « autorità » si fa soltanto intendere. La *decadenza* nell'istinto di valutazione dei nostri politicanti, dei nostri partiti politici va fino a *preferire istintivamente* ciò che decompone, ciò che affretta la fine... Testimonio il *matrimonio moderno*. Apparentemente ogni ragione se n'è andata: pertanto questo non è un'obbiezione contro il matrimonio, ma contro la modernità. La ragione del matrimonio — essa risiede nella responsabilità giuridica esclusiva dell'uomo: in questo modo il matrimonio aveva un elemento preponderante, mentre che oggi zoppica da tutte e due le gambe. La ragione del matrimonio — essa risiedeva nel principio della sua indissolubilità: questo gli dava un accento che, dinanzi all'azzardo dei sentimenti e delle passioni, delle impulsioni del momento, *sapeva farsi ascoltare*. Risiedeva essa pure nella responsabilità delle famiglie in riguardo alla scelta degli sposi. Con questa crescente indulgenza per il matrimo-

nio *d'amore* si sono eliminate le basi stesse del matrimonio, tutto ciò che ne *faceva* una istituzione. Mai, mai e poi mai, non si fonda un'istituzione su di una idiosincrasia; lo ripeto, *non* si fonda il matrimonio sull'« amore », — lo si fonda sull'istinto della specie, sull'istinto di proprietà (la donna ed i figli essendo delle proprietà), sull'*istinto della dominazione* che incessantemente si organizza nella fimiglia in piccola sovranità, la quale ha bisogno dei figli e degli eredi per mantenere, fisiologicamente anche, in misura acquisita di potenza, d'influenza, di ricchezza, per preparare da lunga data una solidarietà d'istinti tra i secoli. Il matrimonio, in quanto istituzione, comprende già l'affermazione della forma di organizzazione, più grande e più durevole: se la società presa nel suo insieme non può *dare cauzione* di se stessa fino dalle più lontane generazioni, il matrimonio è totalmente sprovvisto di senso. — Il matrimonio moderno ha *perso* il suo significato — per conseguenza lo si sopprime.

40.

La questione operaia. — È la stupidaggine, o piuttosto la degenerescenza dell'istinto che si scopre in fondo a *tutte* le stupidaggini, la quale fa che vi sia una questione operaia. Vi sono certe cose sulle quali non si pongono delle questioni: primo imperativo dell'istinto. — Io non vedo assolutamente cosa si vuol fare dell'operaio europeo dopo averne fatto una questione. Egli si trova in molto buona posizione per

non « questionare » sempre più, e con sempre maggiore strafottenza. In fin de' conti, egli ha il gran numero dalla sua. Bisogna completamente rinunziare alla speranza di veder svilupparsi una specie d'uomo modesto e frugale, una classe che risponderebbe al tipo del Cinese: e questo sarebbe stato ragionevole, ed avrebbe risposto semplicemente ad una necessità. Che si è fatto? — Tutto per annientare nel suo germe la condizione stessa di un simile stato di cose, — con una imperdonabile leggerezza si è distrutto nei loro germi gli istinti che rendono i lavoratori possibili come classe, che farebbero ammettere a loro stessi quella possibilità. Si è reso l'operaio atto al servizio militare, gli si è dato il diritto di coalizione, il diritto di voto politico: quale sorpresa se la sua esistenza gli appare fin da ora come una calamità (per parlare la lingua della morale, come una *ingiustizia*?). — Ma che si vuole? io domando ancora. Se si vuol raggiungere uno scopo, si devono volere anche i mezzi: se si vogliono degli schiavi, è pazzesco accordar loro ciò che ne fa dei padroni.

41.

« *Libertà, libertà...* ». — Abbandonarsi ai propri istinti in tempi come i nostri, è una fatalità di più. Questi istinti si contraddicono, si urtano e si distruggono reciprocamente. La definizione del *moderno* mi pare essere la contraddizione fisiologica di sè. La ragione dell'educazione esigerebbe che, sotto una fer-

rea costrizione, uno almeno di quei sistemi di istinto fosse paralizzato, per permettere ad un altro di manifestare la sua forza, di divenire vigoroso, di diventare padrone. Oggigiorno non si potrebbe rendere l'individuo possibile che *circoscrivendolo*: possibile, cioè *intero*... Ha luogo il contrario, la pretesa all'indipendenza, allo sviluppo libero, al *lasciare andare* è sollevata con grande calore, precisamente da coloro per i quali nessuna briglia non sarebbe assai *severa* — questo è vero *in politicis*, questo è vero in arte. Ma questo è un sintomo di *decadenza*: la nostra idea moderna della « libertà » è una prova di più della degenerescenza degli istinti.

42.

Dove è necessaria la fede — Niente più della probità è rara tra i moralisti ed i santi; forse essi dicono il contrario, forse essi stessi lo *credono*. Giacchè quando una fede è più utile, più convincente, allorchè essa fa più effetto dell'ipocrisia cosciente, d'istinto l'ipocrisia diventa immediatamente innocenza: primo principio per la comprensione dei grandi santi. — Ugualmente per i filosofi, altra specie di santi, è una conseguenza del mestiere di non autorizzare che certe verità: voglio dire quelle per cui il loro mestiere ottiene la sanzione *pubblica*, — per parlare la lingua di Kant, le verità della ragione pratica. Essi sanno ciò che *devono* dimostrare, in cosa essi sono pratici, — si riconoscono tra di loro per questo che sono d'accor-

do sulle « verità ». — « Tu non devi mentire ». — Altrimenti detto: *Guardatevi bene,* signor filosofo, dal dire la verità...

43.

Da dire all'orecchio dei conservatori. — Ciò che non si sapeva una volta, ciò che si sa oggi, ciò che si potrebbe sapere, — è che una formazione *in addietro,* un regresso, in un qualsiasi senso, di qualunque grado che ciò sia, non è assolutamente possibile. È ciò almeno quel che sappiamo noi, noialtri fisiologisti. Ma tutti i preti, tutti i moralisti vi han sempre creduto, — hanno essi *voluto* ricondurre l'umanità ad una misura anteriore di virtù, dare un giro di vite indietro. La morale è sempre stata un letto di Procuste. Anche i politicanti hanno in questo imitato i predicatori di virtù: vi sono ancor oggi dei partiti che sognano di far marciare le cose a *ritroso,* alla maniera dei gamberi. Ma nessuno è libero di essere un gambero. Non si può far niente: bisogna andare avanti, voglio dire avanzarsi *passo a passo più avanti nella decadenza* (— è questa *la mia* definizione del « progresso » moderno...). — Si può ostacolare questo sviluppo e, ostacolandolo, creare una resurrezione della degenerescenza, concentrarla, renderla più veemente e più improvvisa: ecco tutto ciò che si può fare.

44.

La mia idea del genio. — I grandi uomini sono come le grandi epoche, delle materie esplosive, delle enormi accumulazioni di forze; storicamente e fisiologicamente, la loro prima condizione è sempre la lunga attesa della loro venuta, una preparazione, un ripiegamento su se stessi — cioè che durante molto tempo non deve essersi prodotta nessuna esplosione. Allorchè la tensione nella massa è diventata troppo grande, la più fortuita irritazione basta per fare appello nel mondo al « genio », all'« azione », al grande destino. Cosa importa allora l'ambiente, l'epoca, « lo spirito del secolo », « l'opinione pubblica! ». Si prenda il caso di Napoleone. La Francia della Rivoluzione e ancor più la Francia che ha preparato la Rivoluzione doveva, per se stessa, generare il tipo più opposto a quello di Napoleone, e l'ha infatti generato. E poichè Napoleone era *differente,* erede di una civiltà più forte, più costante, più antica di quella che in Francia se ne andava in fumo ed in briciole, egli fu il padrone, fu solo ad esservi padrone. I grandi uomini sono necessari, il tempo in cui appaiono è fortuito; se quasi sempre essi ne diventano padroni, questo proviene da ciò che essi sono più forti, più vecchi, da ciò che essi rappresentano una più lunga accumulazione di elementi. Tra un genio ed il suo tempo esiste il rapporto dal forte al debole, dal vecchio al giovane. Il tempo è sempre relativamente più giovane, più leggero, meno emancipato, più ondeggiante, più infanti-

le. — Che oggigiorno in Francia si pensi *tutto il contrario* (in Germania pure, ma qui ciò non ha importanza), che la teoria del *milieu*, una vera teoria da nevrastenici, vi sia divenuta sacrosanta e ch'essa trovi credito tra i fisiologi, ecco che, per noi, non è in «buon odore», ecco che ci fa venire dei tristi pensieri. — In Inghilterra pure non s'intende diversamente, ma questo non turberà nessuno. All'Inglese sono aperte due vie per accomodarsi del genio e del « grand'uomo »: la via *democratica* alla maniera di Buckle, oppure la via *religiosa* alla maniera di Carlyle. — Il pericolo che vi è nelle grandi epoche e nei grandi uomini è straordinario; lo sfinimento sotto tutte le forme, la sterilità li segue passo a passo. Il grande uomo è una fine; la grande epoca, il Rinascimento per esempio, è una fine. Il genio — in opera ed in azione — è necessariamente sprecone: ch'egli si *sprechi* è questa la sua grandezza... L'istinto di conservazione è in qualche modo sospeso; la pressione suprema delle forze raggianti proibisce loro ogni specie di precauzione e di prudenza. Si chiama questo « sacrificio », si vanta il suo « eroismo », la sua indifferenza per il suo proprio bene, la sua abnegazione per una idea, una grande causa, una patria: tutto questo sono dei malintesi... Esso straripa, si spande, si spreca, non si risparmia, — fatalmente, irrevocabilmente, involontariamente proprio come è involontaria l'irruzione di un fiume al disopra delle sue rive. Ma poichè si deve molto a tali esplosivi, per ricompensa sono stati gratificati di molte cose, per esempio di una specie di *morale superio*

re... Tale è la riconoscenza dell'umanità: essa comprende a *controsenso* i suoi benefattori.

45.

Il criminale ed i suoi analoghi. — Il tipo del criminale è il tipo dell'uomo forte posto in condizioni sfavorevoli, l'uomo forte reso malato. Gli manca di vivere in una contrada selvaggia, in una natura e una forma di esistenza più libere e più pericolose, dove *di diritto* sussiste tutto ciò che, nell'istinto dell'uomo forte, costituisce la sua arma e la sua difesa. Le sue virtù sono dalla società messe al bando: gli istinti più vivaci ch'egli conduce dalla nascita, si confondono immediatamente con le azioni depressive, il sospetto, il timore, il disonore. Ma ecco quasi la *formula* della degenerescenza fisiologica. Quegli che è obbligato di fare segretamente ciò che sa meglio fare, ciò che preferisce, segretamente e con una lunga tensione, con precauzione e con astuzia, ne diventa anemico; e perchè i suoi istinti non gli fanno raccogliere che pericoli, persecuzioni, catastrofi, la sua sensibilità si rivolta contro i suoi istinti — ed egli si sente la preda della fatalità. È nella nostra società docile, mediocre, castrata che un uomo vicino alla natura, che viene dalla montagna o dalle avventure del mare, degenera fatalmente in criminale. O quasi fatalmente: giacchè vi sono dei casi in cui un tal uomo si trova ad essere più forte della società: il Còrso Napoleone ne è il più celebre esempio. Per il problema che qui si presenta, la testi-

Le sono illuminate come luce sotterranea

monianza di Dostoievsky è importante — di Dostoievsky il solo psicologo da cui, sia detto per incidenza, io ho qualcosa da imparare; fa parte dei casi più felici della mia vita, più ancora della scoperta di Stendhal. Quest'uomo *profondo*, il quale ha avuto dieci volte ragione di far poco caso di quel popolo superficiale che sono i Tedeschi, ha vissuto molto tempo tra i forzati della Siberia, e da quei veri criminali per i quali non vi era possibilità di ritornare nella società, egli ha ricevuto un'impressione totalmente differente da quella che si aspettava; — essi gli sono apparsi scolpiti nel miglior legno che abbia forse la terra russa, nel legno più duro e più prezioso. Generalizziamo il caso del criminale: immaginiamo delle nature che, per una ragione qualsiasi, non ricevono la sanzione pubblica, le quali sanno che non le si considera nè come benefiche nè come utili, — sentimento dello Ciandala che non si sente giudicato giustamente, ma come *s'egli* fosse riprovato, indegno, macchiato. In tutte queste nature, i pensieri e gli atti sono illuminati da una luce sotterranea; in essi ogni cosa prende una colorazione più pallida che per coloro che illumina la luce del giorno. Ma quasi tutte le forme di esistenza che oggigiorno consideriamo con onore hanno vissuto un tempo in quella atmosfera mezzo sepolcrale: l'uomo di scienza, l'artista, il genio, lo spirito libero, il commediante, il negoziante, il grande esploratore... Fintanto che il prete ha prevalso come tipo superiore ogni specie d'uomo di valore è stata deprezzata... Il tempo viene — lo prometto — in cui il prete sarà considerato l'essere più basso, più mentitore e più indecente,

come il nostro Ciandala... Notate come ancora adesso, con i costumi più dolci che mai siano esistiti sulla terra, almeno in Europa, tutto ciò che vive in disparte, tutto ciò che è lungamente, troppo lungamente *al disotto*, — ogni forma di esistenza impenetrabile e fuori dell'ordinario, si avvicina a quel tipo che il criminale completa. — Tutti i novatori dello spirito portano in fronte, durante un certo tempo, il segno pallido e fatale dello Ciandala: *non* perchè li si considera così, ma perchè essi stessi sentono il terribile abisso che li separa da tutto ciò che è tradizionale e venerato. Quasi ogni genio conosce, come una fase del suo sviluppo, « l'esistenza catilinaria », sentimento di odio, di vendetta e di rivolta contro tutto ciò che già *è*, contro tutto ciò che non *diventa* più... Catilina — la forma preesistente di ogni Cesare.

46.

Qui la vista è libera. — È un segno forse della grandezza d'animo quando un filosofo tace; è forse amore, allorchè si contraddice; quegli che cerca la conoscenza è capace di tanta gentilezza d'animo che lo farebbe mentire. Non senza finezza si è detto: *Il est indigne des grands coeurs de répandre le trouble qu'ils ressentent*, ma bisogna aggiungere che il non aver paura del più *indegno* può egualmente essere prova di grandezza d'animo. Una donna che ama sacrifica la sua felicità; un filosofo che « ama » sacrifica forse la sua umanità, un Dio che ha amato si è fatto ebreo... Gesù ebreo

47.

La bellezza non è un caso. — La bellezza di una razza, di una famiglia, la sua grazia, la sua perfezione in tutti i gesti è penosamente acquisita: essa è, come il genio, il resultato finale del lusso accumulato dalle generazioni. Bisogna aver fatto dei grandi sacrifici al buon gusto, bisogna a cagione di questo aver fatto ed abbandonato molte cose; — il diciassettesimo secolo, in Francia, merita a questo riguardo di essere ammirato, — si aveva allora un principio di elezione per la società, l'ambiente, il vestito, le soddisfazioni sessuali; occorse preferire la bellezza all'utilità, all'abitudine, all'opinione, alla pigrizia. Regola superiore: non si deve « lasciarsi andare » neanche dinanzi a se stessi. — Le cose buone costano carissime, e prevale sempre la legge che quegli che le ha è differente da colui che le *acquista*. Tutto ciò che è buono è eredità, ciò che non è ereditato è imperfetto, non è che un inizio... Ad Atene, al tempo di Cicerone il quale esprime la sua meraviglia, gli uomini ed i giovani erano molto più belli delle donne: ma anche quale lavoro e quale sforzo al servizio della bellezza il sesso maschile si era imposto da molti secoli! — Non bisogna pertanto farsi illusioni sul metodo impiegato: una semplice disciplina di sentimenti e di pensieri ha un resultato quasi nullo (— ecco il grande abbaglio dell'educazione tedesca assolutamente illusoria): è il *corpo* che si deve persuadere sin dal primo momento. La stretta osservazione delle abitudini distinte e scelte, l'obbligo

di non vivere che con degli uomini che « non si lasciano andare » basta assolutamente per essere distinto ed eminente; in due o tre generazioni l'opera ha già gettato profonde radici. Questo decide della sorte dei popoli e dell'umanità se si comincia la cultura *al luogo giusto,* — non sull' « anima » (come fu con la funesta superstizione dei preti e dei mezzi-preti), ma sul corpo, le attitudini, il regime fisico, la fisiologia: il *resto* avviene... I Greci sono rimasti in questo il primo *avvenimento di cultura* nella storia — essi seppero, essi *fecero* ciò che era necessario; il cristianesimo, il quale disprezzava il corpo, è stato fino ad oggi la più grande calamità dell'umanità.

48.

Il Progresso secondo me. — Io pure parlo di un « ritorno alla natura », benchè ciò non sia propriamente un ritorno indietro, ma un passo avanti verso *l'alto,* verso la natura sublime, libera ed anche terribile, la quale gioca, che *ha il diritto* di giocare con i grandi compiti... Per parlare simbolicamente: Napoleone fu un esempio di questo « ritorno alla natura » come lo comprendo io (così *in rebus tacticis,* e più ancora, come lo sanno i militari, in materia strategica). Ma Rousseau, — dove veramente voleva ritornare? Rousseau, questo primo uomo moderno, idealista e canaglia in una sola persona, che aveva bisogno della « dignità morale » per sopportare il suo proprio aspetto, malato di uno sfrenato disgusto, di uno sfrenato disprezzo di

se stesso. Questo aborto che si è piantato sulla soglia dei nuovi tempi, voleva egli pure il « ritorno alla natura », — una volta ancora, dove voleva arrivare? — Io odio Rousseau anche *nella* Rivoluzione; essa è la espressione storica di quell'essere a due faccie, idealista e *canaglia*. La sanguinosa *farsa* che allora si rappresentò, « l'immoralità » della Rivoluzione, tutto questo non m'importa; ciò che io odio, è la sua *moralità* alla Rousseau, — le sedicenti « verità » della Rivoluzione per le quali essa esercita ancora la sua azione e la sua persuasione su tutto ciò che è piatto e mediocre. La dottrina dell'uguaglianza!... Ma non c'è un veleno più velenoso: giacchè essa *appare* predicata dalla giustizia stessa, mentre essa è la fine di ogni giustizia... « Agli eguali uguaglianza, agli ineguali inuguaglianza — tale dovrebbe essere il vero linguaggio di ogni giustizia; e, ciò che necessariamente ne consegue, bisognerebbe mai eguagliare delle inuguaglianze ». — Attorno a questa dottrina dell'uguaglianza si svolsero tante scene orribili e sanguinose, che le è rimasto, a questa « idea moderna » per eccellenza, una specie di gloria e di aureola, al punto che la Rivoluzione, per il suo *spettacolo*, ha smarrito finanche spiriti nobilissimi. Il che non è una ragione per stimarla di più. — Io non scorgo che uno solo il quale la sentì come doveva essere sentita, con disgusto. — Goethe...

Il primato della ragione pratica in Fichte è astrattismo, particolarismo non totalità

49.

GOETHE. — Avvenimento non tedesco ma europeo: tentativo grandioso di vincere il diciottesimo secolo con un ritorno allo stato di natura, con uno sforzo per elevarsi al naturale della Rinascenza, con una specie di costrizione esercitata su lui stesso dal nostro secolo. — Goethe portava in sè gli istinti più forti: la sentimentalità, l'idolatria della natura, l'antistorismo, l'idealismo, l'irreale ed il lato rivoluzionario (— questo lato rivoluzionario non è che una delle forme dell'irreale —). Egli ricorse alla storia, alle scienze naturali, all'antico, come pure a Spinoza, e prima di tutto all'attività pratica; si circondò di orizzonti ben definiti; lungi da staccarsi dalla vita, egli vi si immerse; non fu pusillanime e, per quanto possibile, accettò tutte le responsabilità. Ciò che egli voleva, era la *totalità;* egli combattè la separazione della ragione e della sensualità, del sentimento e della volontà (— predicata nella più ripugnante delle scolastiche da Kant, l'antipodo di Goethe); si disciplinò per arrivare all'essere integrale; si *fece* da sè stesso... Goethe, in mezzo ad un'epoca dai sentimenti irreali, era un realista convinto; riconosceva tutto ciò che su questo punto aveva una parentela con lui — nella sua vita non vi fu più grande avvenimento di quella *ens realissimum* chiamata Napoleone. Goethe concepiva un uomo forte, superiormente colto, abile a tutte le cose della vita fisica, ben padrone di sè, rispettoso della sua propria individualità, capace di arrischiarsi a godere pienamente del naturale in tutta la sua ricchezza e nella sua piena distesa, forte abba-

Antistorismo

Il ripugnante KANT CROCE

stanza per la libertà; uomo tollerante non per debolezza, ma per forza, perchè sa trarre vantaggio da ciò che sarebbe la perdita delle nature medie; uomo per il quale non esiste più niente di proibito, salvo pertanto la debolezza, ch'essa si chiami vizio o virtù... Un tale spirito *liberato,* appare al centro dell'universo, in un fatalismo felice e fiducioso, con la *fede* che non c'è di condannabile altro che ciò che esiste isolatamente, e che, nell'insieme, tutto si risolve e si afferma. *Egli non nega più...* Ma una tale fede è la più alta di tutte le fedi possibili. Io l'ho battezzata col nome di *Dionisio.*

50.

Si potrebbe dire che, in un certo senso, il diciannovesimo secolo si è sforzato verso tutto ciò che Goethe aveva tentato di raggiungere personalmente, una universalità che comprende e che ammette tutto, una tendenza a dare accesso a tutti, un realismo ardito, un rispetto del fatto. Da dove viene che il resultato totale non sia un Goethe, ma un caos, un sospiro nihilista, una confusione in cui non si sa dove battere la testa, un istinto di sfinimento il quale, continuamente, nella pratica, spinge ad un *ritorno al diciottesimo secolo?* (— per esempio sotto forma di sentimento romantico, di altruismo e d'ipersentimentalità, di femminismo nel gusto, di socialismo nella politica —). Il diciannovesimo secolo, finendo non sarebbe dunque che un diciottesimo secolo rinforzato e indurito, altrimenti detto un

secolo di *decadenza*? In modo che non solo per la Germania, ma per tutta l'Europa, Goethe non sarebbe stato che un incidente, una bella inutilità? Ma si disconoscono i grandi uomini se li si considera sotto la miserabile prospettiva di una pubblica utilità. Che non se ne possa trarre alcun profitto, è *forse la caratteristica stessa della grandezza*...

51.

Goethe è l'ultimo Tedesco per il quale io ho del rispetto: egli avrebbe risentito tre cose come io stesso le risento; noi ci intendiamo pure sulla « Croce »... Mi si domanda spesso perchè io scrivo *in tedesco;* giacchè in nessun luogo io sarei letto più male che nella mia patria. Ma infine chi sa se io *desidero* essere letto oggi? — Creare delle cose sulle quali il tempo tenta invano di mordere, tendere con la forma e con *la sostanza* ad una piccola immortalità — io non sono mai stato tanto modesto per esigere meno da me stesso. L'aforisma, la sentenza, in cui per primo sono diventato maestro tra i Tedeschi, sono le forme dell'« eternità »; il mio orgoglio è di dire in dieci frasi ciò che ogni altro dice in un volume — ciò che un altro *non* dice in un volume...

invano!

Io ho dato all'umanità il libro più profondo che essa possiede, il mio *Zarathustra*: le darò fra poco il suo libro più indipendente.

CIO' CHE IO DEVO AGLI ANTICHI.

I.

Ancora una parola, per finire, su quel mondo verso il quale ho cercato degli accessi, verso il quale ho forse trovato un nuovo accesso — il mondo antico. Il mio gusto, il quale forse è l'opposto del gusto tollerante, è ben lungi anche qui dall'approvare in blocco: generalmente esso non ama approvare, preferisce contraddire, ed anche negare completamente... Questo è vero per delle intere civiltà, questo è vero per certi libri, — questo è vero anche per delle città e dei paesaggi. In fondo non vi è che un piccolissimo numero di libri antichi che abbiano contato nella mia vita; i più celebri non ne fanno parte. Il mio senso dello stile, dell'epigramma nello stile, si è svegliato quasi spontaneamente al mio contatto con Sallustio. Non ho dimenticato la sorpresa del mio venerato professore, Corssen, quando fu forzato di dare il miglior voto al suo più cattivo latinista — avevo imparato tutto di un sol colpo. Serrato, severo, con un fondo il più possibile sostanzioso, una fredda cattiveria riguardo alla « bella parola » ed anche riguardo al « bel sentimento » — è a tutte queste qualità che io mi sono rivelato. Fino dal mio *Zarathustra* si riconoscerà una ambizione molto

seria di stile *romano*, di « *aere perennius* » nello stile. Non è avvenuto diversamente al mio primo contatto con Orazio. Fino ad ora nessun poeta mi ha procurato un rapimento artistico uguale a quello che ho subito provato alla lettura di un'ode di Orazio. In certe lingue non è neanche possibile di *volere* ciò che è qui realizzato. Questo mosaico di parole, dove ognuna per il suo timbro, per il suo posto nella frase, l'idea che esprime, fa raggiare la sua forza a destra, a sinistra e sull'insieme, questo minimo nella somma, e il numero dei segni e questo massimo che si raggiunge così nell'energia dei segni — tutto ciò è romano, e, se si vuole credermi, nobile per eccellenza. Tutto il resto della poesia diventa, a lato di questo, qualche cosa di popolare, — un semplice chiacchiericcio di sentimenti...

2.

Ai Greci io non devo assolutamente impressioni di una simile forza; e, a dirla francamente, essi per noi non possono essere ciò che sono i Romani. Non *s'im-* [illegible] ci — il loro genere è troppo strano, ed anche troppo mobile per fare un effetto imperativo, « classico ». Chi avrebbe mai imparato a scrivere con un Greco!... E chi avrebbe saputo impararlo *senza* i Romani! Non si pretenda di obbiettarmi Platone. Per ciò che riguarda Platone io sono profondamente scettico e non fui mai in condizione di far coro nell'ammirazione per l'*artista* Platone che è tradizionale tra i sa-

pienti. E qui i giudici del gusto più raffinato tra gli antichi sono dalla mia parte. Mi sembra che Platone getti confusamente tutte le forme dello stile: per questo egli è il primo *decadente* dello stile: è colpevole di errori simili a quelli dei cinici i quali inventarono la *Satira Menippea*. Per trovare un incanto nel dialogo di Platone, questa maniera di dialettica orribilmente presuntuosa ed ingenua, bisogna non aver mai letto del buon francese, — per esempio Fontenelle. Platone è noioso. — Infine la mia antipatia per Platone va sempre più aumentando: trovo ch'egli ha deviato da tutti i fondamentali istinti degli Elleni, lo trovo così impregnato di morale, così cristiano avanti lettera — egli diede già l'idea del « bene » come idea superiore — che sono tentato d'impiegare riguardo a tutto il fenomeno Platone, piuttosto che ogni altro epiteto, quello di « alta mistificazione » o, se si preferisce, d'idealismo. — Si è pagato caro aver visto questo Atenese andare a scuola dagli Egiziani (— o forse dagli Ebrei in Egitto?... —). Nella grande fatalità del cristianesimo, Platone è quel fascino a doppio senso chiamato « ideale » il quale permette alle nature nobili dell'antichità di sbagliarsi e di abbordare il *ponte* che conduce alla « croce »... E quante tracce di Platone vi sono ancora nella idea della « Chiesa », nell'edificazione, nel sistema, nella pratica della Chiesa! — Il mio riposo, la mia preferenza, la mia cura, dopo tutto il platonismo, fu in ogni tempo *Tucidide*. Tucidide e, forse, il *Principe* di Macchiavelli mi somigliano di più per la volontà assoluta di non lasciarsi sommergere e di vedere la ragione nella realtà, — e non nella « ra-

gione », e ancor meno nella « morale »... Nient'altro guarisce più radicalmente di Tucidide dal lamentevole adornamento, nascosto sotto il colore dell'ideale, che il giovane dall'« educazione classica » porta nella vita in ricompensa della sua applicazione al liceo. Bisogna seguirlo linea per linea e leggere i suoi pensieri segreti con altrettanta attenzione delle sue frasi: vi sono pochi pensatori così ricchi in pensieri segreti. In lui la *cultura dei Sofisti*, voglio dire la *cultura dei realisti*, raggiunge la sua più completa espressione: un movimento inapprezzabile, in mezzo alla ciarlataneria morale e ideale della scuola socratica che allora si scatenava da ogni parte. La filosofia greca è la *decadenza* dell'istinto greco; Tucidide è la grande somma, l'ultima rivelazione di quello spirito della realtà forte, severo e duro che gli antichi Elleni avevano nell'istinto. Il *coraggio* dinanzi alla realtà distingue in ultima analisi le nature come Tucidide e Platone: Platone è vile davanti alla realtà, — *per conseguenza* egli si rifugia nell'ideale; Tucidide è padrone di sè, dunque egli è anche padrone delle cose...

3.

Presentire nei Greci delle « belle anime », delle « pondérances dorées » ed altre perfezioni, ammirare per esempio in essi la calma nella grandezza, il sentimento ideale — io sono stato preservato da questa « alta ingenuità », in fondo una *niaiserie allemande* anch'essa, dal psicologo che era in me. Io vidi il loro i-

stinto più violento, la volontà di potenza, io lo vidi tremare dinanzi alla forza sfrenata di questo impulso, — vidi nascere tutte le loro istituzioni da misure di precauzione per garantirsi reciprocamente dalle *materie esplosive* ch'essi avevano in sè. L'enorme tensione interiore si scaricava allora in odî terribili ed implacabili al di fuori: le città si laceravano reciprocamente perchè i loro cittadini trovino individualmente il riposo. Si aveva bisogno di esser forti: il pericolo era sempre vicino, — guatava dovunque. I corpi superbi e molli, il realismo e l'immoralismo intrepidi che erano propri degli Elleni, venivano loro dalla *necessità* e non erano loro « naturali ». Era una conseguenza e non qualcosa che venisse loro dall'origine. Le feste e le arti non servivano pure che a produrre un sentimento di *superiorità*, a *mostrare* la superiorità: sono questi dei mezzi di glorificazione di sè, od anche dei mezzi per far paura. Giudicare i Greci alla tedesca, servirsi della pesante onestà della scuola socratica per trovare una spiegazione della natura dei Greci!... Come se i filosofi non fossero stati i *decadenti* dell'ellenismo, il movimento di opposizione contro l'antico nobile gusto (— contro l'istinto agonale, contro la *Polis*, contro il valore della razza, contro l'autorità della tradizione). Le virtù socratiche furono predicate perchè i Greci le avevano perdute: irritabili, timorosi, incostanti, tutti commedianti, essi avevano anche troppo bisogno di lasciarsi predicare la morale. Non perchè questo avesse potuto servire a qualcosa: ma le grandi parole e le attitudini stanno così bene ai *decadenti*...

4.

Io fui il primo che, per la comprensione di questo antico istinto ellenico ricco ancora ed anche esuberante abbia preso sul serio quel meraviglioso fenomeno che si chiama Dionisio: esso non è spiegabile che con un *eccesso* di forza. Colui il quale ha studiato i Greci, come quel profondo conoscitore della loro cultura, il più profondo di tutti, Giacobbe Burckhardt di Basilea, ha compreso subito l'importanza che ciò aveva: egli ha intercalato nella sua *Coltura dei Greci* un capitolo speciale su quel fenomeno. Se si vuol rendersi conto dell'opposto, basterà vedere la povertà d'istinto quasi allegra nel filosofo tedesco quando si avvicina all'idea dionisiaca. Il celebre Lobeck sopratutto, con la venerabile certezza di un verme disseccato tra i libri, si mise ad arrampicarsi in quel mondo di stati misteriosi, per convincersi che era scientifico, mentre era superficiale e puerile fino al disgusto, — Lobeck ha dato ad intendere, con gran rinforzo di erudizione, che in fondo tutte quelle curiosità erano di tenue importanza. È possibile infatti che i preti abbiano comunicato, a coloro che partecipavano a quelle orgie, alcune idee che non sono senza valore: per esempio che il vino incita alla gioia, che l'uomo può vivere talvolta di frutta, che le piante fioriscono in primavera e si seccano in autunno. Per quel che riguarda quella strana ricchezza di riti, di simboli, di miti d'origine orgiaca di cui pullula letteralmente il mondo antico, Lobeck non vi trova che il pretesto per essere di un grado più spirituale. « I Greci, egli dice (*Aglaophamus*, I.

CROCE

672), quando non avevano altro da fare, si mettevano a ridere, a saltare e a correre, oppure, perchè può ugualmente venirne voglia all'uomo, si mettevano in terra a piangere ed a lamentarsi. Altri si avvicinavano allora ad essi per trovare una ragione qualsiasi a quelle sorprendenti mosse; e così si formarono, per spiegare quegli usi, innumerevoli leggende, feste e miti. D'altra parte si credevano, quelle *azioni burlesche* che si era preso l'abitudine di praticare alle feste, necessarie alla loro celebrazione e si mantennero come una parte indispensabile del culto ». — Ecco una disprezzabile chiacchierata e io sono certo che neanche per un momento si prenderà sul serio un Lobeck. Siamo ben altrimenti toccati quando esaminiamo l'idea « greca » che si erano formati Winckelmann e Goethe, e come riconosciamo la sua incompatibilità con quell'elemento da dove nacque l'arte dionisiaca — con l'orgismo. Io sono certo infatti che Goethe avrebbe escluso, per principio, un'idea analoga dalle possibilità dell'anima greca. *Pen conseguenza Goethe non comprendeva i Greci.* Giacchè non è che attraverso i misteri dionisiaci, con la psicologia dello stato dionisiaco che si esprime la *realtà fondamentale* dell'istinto ellenico — la sua « volontà di vita ». Cosa si garantiva l'Elleno con quei misteri ? La *vita eterna*, l'eterno ritorno della vita; l'avvenire promesso e santificato nel passato; l'affermazione trionfante della vita al disopra della morte e del cambiamento; la vita *vera* come prolungamento collettivo con la procreazione, con i misteri della sessualità. È perchè il simbolo sessuale per i Greci era il simbolo venerabile per eccellenza, il vero senso pro-

fondo in tutta l'antica pietà. Tutte le particolarità dell'atto della generazione, della gravidanza, della nascita svegliano i sentimenti più elevati e più solenni. Nella scienza dei misteri il *dolore* è santificato: le « doglie del parto » rendevano sacro il dolore; — tutto ciò che è divenire e crescita, tutto ciò che garantisce l'avvenire ha bisogno del dolore... Perchè vi sia la gioia eterna della creazione, perchè la volontà di vita si affermi eternamente da se stessa, *occorre* pure che vi siano i « dolori del parto »... La parola Dionisio significa tutto questo: io non conosco un altro simbolismo più elevato di questo *simbolismo* greco, quello delle feste dionisiache. Con esso il più profondo istinto della vita, quello della vita futura, della vita eterna è tradotto religiosamente, — la stessa via della vita, la procreazione, come la via *sacra*... Non è che il cristianesimo, col suo fondo di risentimento *contro* la vita, che abbia fatto della sensualità qualche cosa di impuro: egli getta del fango sul cominciamento, sulla condizione prima della nostra vita...

5.

La psicologia dell'orgismo come sentimento di vita e di forza esuberante, nei limiti del quale il dolore stesso agisce come stimolante, mi ha dato la chiave per l'idea del sentimento *tragico*, il quale è sconosciuto tanto da Aristotele che dai nostri pessimisti. La tragedia è così lontana dal dimostrare qualche cosa per i pessimisti tipo Schopenhauer, ch'essa piuttosto potrebbe

essere considerata come la sua definitiva confutazione, come il suo *giudizio*. L'affermazione della vita, anche nei suoi problemi più strani e più duri; la volontà di vita, rallegratesi nel *sacrificio* dei nostri tipi più elevati, dal carattere proprio inesauribile — è ciò che io ho chiamato dionisiaco, è in questo che io ho creduto riconoscere il filo conduttore verso il poeta tragico. *Non* per sbarazzarsi del timore e della pietà, non per purificarsi di una passione pericolosa per il suo sollievo impetuoso — è così che l'ha inteso Aristotele, ma per essere *se stesso*, al disopra del timore e della pietà, l'eterna gioia del divenire, — quella gioia che porta ancora in sè la gioia dell'*annientamento*... E con questo io ritorno al punto da dove sono partito una volta. — *L'Origine della Tragedia* fu la mia prima trasmutazione di tutti i valori: con essa io mi ripongo sul terreno da dove crebbe il mio volere, il mio sapere — io l'ultimo discepolo del filosofo Dionisio, — io il maestro dell'eterno ritorno...

PARLA IL MARTELLO.

Così parlò Zarathustra, III.

— Perchè così duro? — disse un giorno al diamante il carbone da cucina; non siamo noi intimi parenti?

Perchè così molli? O miei fratelli, così vi domando *io*: non siete dunque voi miei fratelli?

Perchè così fragili, così flessibili, così soffici? Perchè tanto rinnegamento, tanta abnegazione nel vostro cuore? così poco destino nel vostro sguardo? E se voi non volete essere dei destinati, degli inesorabili: come potreste un giorno *vincere* con me?

E se la vostra durezza non vuole scintillare, e tagliare, e incidere: come potreste un giorno *creare* con me?

Giacchè i creatori sono duri. E deve sembrarvi beatitudine imprimere la vostra mano su dei secoli, come su della molle cera, — beatitudine scrivere sulla volontà dei milennî, come su del bronzo, — più duro del bronzo, più nobile del bronzo. Soltanto il più duro è il più nobile.

O miei fratelli, io pongo al disopra di voi questa nuova tavola: *DIVENITE DURI!*

FINE

INDICE

Prefazione di H. Lichtenberger . . . . . Pag. 5
INTRODUZIONE . . . . . » 41
Massime e arguzie . . . . . » 43
Il problema di Socrate . . . . . » 54
La « Ragione » nella Filosofia . . . . . » 63
Come il « mondo verità » divenne una favola . . » 71
La morale in quanto manifestazione contro natura . » 74
I quattro grandi errori . . . . . » 82
Coloro che vogliono rendere l'umanità migliore . . » 94
Ciò che i Tedeschi sono in procinto di perdere . . » 100
Oziosità inattuali . . . . . » 109
Ciò che io devo agli antichi . . . . . » 164
Parla il martello . . . . . » 173

BIBL. DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

90587 / 199

47588 / 199 -

GEORGES PALANTE

COMPENDIO DI SOCIOLOGIA

Prima edizione italiana - Traduzione di Decio Cinti

PARTE PRIMA - DEFINIZIONE, METODO e DIVISIONE DELLA SOCIOLOGIA

I. - Definizione della Sociologia — II. - Ciò che la Sociologia non è — III. - Storia della Sociologia — IV. - Il metodo in Sociologia — V. - Del concetto di Società — VI. - Divisione della Sociologia - Del problema della classificazione delle società.

PARTE SECONDA. - COME SI FORMANO LE SOCIETÀ

I. - Esposizione ed esame delle diverse teorie proposte per definire l'elemento generatore delle Società — Fattori invocati: Razza; Ambiente fisico e geografico; Simbiosi o solidarietà organica (Izoulet ; Socialità o Psichismo sociale (De-Roberty); L'Adattamento all'ambiente (Spencer); L'interesse della specie e il gregarismo (Ammon); L'Evoluzione economica (Loria e Marx); Numero, densità e mobilità della popolazione (Bougl); La coscienza di specie (Giddings); Il Contratto (Rousseau); L'Imitazione (Tarde); La Sinergia (H. Mazel) — II. - Cos'è la coscienza sociale?

PARTE TERZA. - COME SI CONSERVANO LE SOCIETÀ

I. - Legge generale della conservazione sociale — II. - Leggi d'unità e di continuità sociali — III. - Legge d'adattazione vitale — IV. - Legge di differenziazione sociale e legge delle lites — V. - Legge di solidarietà sociale e legge di gregarismo — VI. - Legge di conformismo sociale e di eliminazione dei non-conformisti — VII. - Legge d'immobilismo e legge di variabilità sociale — VIII. - Legge di dogmatismo e d'ottimismo sociale — IX. - Legge dei formalismi sociali — Legge della menzogna del gruppo — Conclusione sulla conservazione sociale.

PARTE QUARTA. - COME EVOLVONO LE SOCIETÀ

I. - Senso della parola Evoluzione in Sociologia — Distinzione delle leggi di evoluzione e delle leggi di causa — II. - Due maniere d'intendere l'evoluzione sociale: Dialettica sociale obbiettiva e dialettica sociale ideologica — III. - L'Imitazione e le leggi che vi si rapportano: La legge del passaggio dall'abitudine alla moda; legge del passaggio dall'unilaterale al reciproco; legge dell'Irreversibile in Sociologia — Legge d'assimilazione sociale progressiva — Considerazioni sulle condizioni di suggestività e di suggestibilità degli spiriti nelle interazioni sociali — IV. - Leggi dell'opposizione sociale e della differenziazione sociale. — V. - Antagonismo delle due leggi di assimilazione progressiva e di differenziazione progressiva — VI. - L'adattamento sociale e il progresso — VII. - Evoluzione della coscienza sociale.

PARTE QUINTA. - COME SI DISSOLVONO E MUOIONO LE SOCIETÀ - *Conclusione*: SOCIALISMO E INDIVIDUALISMO

I. - La morte delle società — Cause della decadenza delle società — II. - Leggi del regresso sociale — III. - Della riforma delle società — Della riforma delle classi — La questione delle élites — IV. - La coscienza individuale e la coscienza sociale — V. - Socialismo e individualismo.

Lire 10 franco di porto in Italia

CASA EDITRICE SOCIALE - Viale Monza 77 - MILANO

90587 / 199-

47588 / 199-